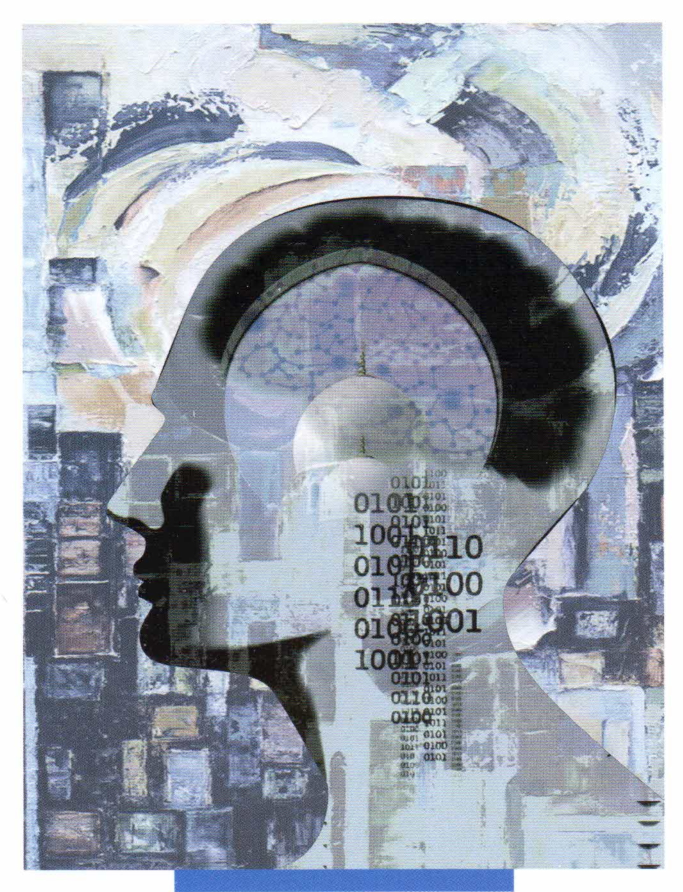
بناءِ مُؤمن مِثالي

مناهج الاستدلال التي تتبنّاها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون



أديس جودري

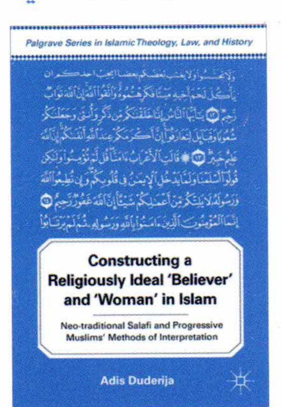


الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

بناء مُؤمن مِثالي



من هو المؤمن المثالي؟ يتحدث هذا الكتاب عن النماذج التفسيرية الناظمة لمنهجي أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين من خلال المقارنة وإبراز الفروق بينهما في ما يتعلق بسعيهما لفهم القرآن الكريم والسُّنة النبوية وتفسيرهما. كما يلقي الضوء على المضامين الأساسية لمنهجي هاتين الجماعتين وكيف ترتبط هذه المضامين بتفسيرات تكوّن ـ بحسب اعتقاد كل جماعة ـ مفهوم «المؤمن المثالي».

يعتمد الكتاب على عدة منهجيات تجيب عن الأسئلة المطروحة، **أولها**، استقصاء الأدبيات التي كتبها الباحثون والأكاديميون المنتمون إلى السلفية التقليدية الجديدة أمثال محمد ناصر الألباني وعبد العزيز بن باز وابن عثيمين، وكذلك بعض من يطرحون رؤية إسلامية مختلفة ممن يمكن وصفهم بالمسلمين التقدميين. أما **ثانيها**، فهو تحديد المعايير التي يشكلها علم أصول الفقه والعلوم المتعلقة بطبيعة اللغة واللاهوت وعلم التأويل والإبستيمولوجيا والأخلاق... إلخ.

تتوزّع الدراسة على مقدمة وسبعة فصول وخاتمة، تتضمن حديثاً تحليلياً للخطابات والقضايا والموضوعات المطروحة اليوم في المجتمعات الإسلامية، ولا سيما تلك الموضوعات التي يدور كثيرٌ من المجادلات والخلافات حول مدى شرعيتها الدينية.

الثمن: ١٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-061-8

9 786144 310618

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض

المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بناء مُؤمن مِثالي

مناهج الاستدلال التي تتبنّاها

السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون

بناءِ مُؤمن مِثالي

مناهج الاستدلال التي تتبنّاها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون

أديس جودري

ترجمة

معين الإمام



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

جودري، أديس

بناء مُؤمن مِثالي: مناهج الاستدلال التي تتبنّاها السلفية التقليدية والمسلمون التقدميون/ أديس جودري؛ ترجمة معين الإمام.

٣٢٠ ص.

بيليوغرافية: ص ٣٠٣ ـ ٣٢٠.

ISBN 978-614-431-061-8

١ . السلفية. ٢ . الحداثة الإسلامية. أ. الإمام، معين (مترجم). ب. العنوان.

297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Constructing a Religiously Ideal «Believer» and «Woman» in Islam
Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org
الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

الإهــداء

أهدي هذا الكتاب إلى ابنتي الصغرى ليلى جودري (ولدت في ١٦ فبراير/ شباط ٢٠٠٨)، وابني الأصغر فهيم جودري (ولد في ٢٦ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٠)، آمِلاً أن ينشأ كلٌّ منهما ليصبح إنساناً ملتزماً ومسهماً في تحقيق مُثُل العدالة والمساواة والمعرفة التحررية في عالم يحقّق فيه كل إنسان قدراته كاملة.

المحتويات

كلمـة شكـر

ما كان لتأليف هذا الكتاب أن يتحقق لولا دعم عدد من الأشخاص. أولاً، أودّ أن أعبّر عن امتناني العميق إلى والديّ، زهرة ودرويش جودري، وإلى شقيقي إسمار جودري على كل التضحيات التي قدموها لتمكيني ومساعدتي في اهتماماتي الأكاديمية. أريد أيضاً أن أشكر زوجتي العزيزة سري ميغاواتي على دعمها الذي لا يلين لجهودي الأكاديمية وثقتها بي. كما أشكر الأستاذ الدكتور خالد أبو الفضل الذي اقترح فكرة الكتاب واعتنقها بكل حماس. أريد أيضاً أن أعترف بفضل الإسهام المالي الذي قدمه مركز الدراسات والمجتمعات الإسلامية (جامعة أستراليا الغربية) ومديره المؤسس الأستاذة سامينا ياسمين.

الشكر كل الشكر أيضاً للأستاذة سامينا ياسمين على ثقتها بي منذ وقت مبكر ودعم طموحاتي لتصبح أكاديمية.

مقدمـــة

خلفية الدراسة

تحدّد هذه الدراسة النماذج التفسيرية الناظمة لمنهجيْ[1] أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين، وتقارنها، وتظهر الفروق بينها، وذلك فيما يتعلق بسعيهما لمفهمة القرآن والسنة وتفسيرها، إضافة إلى الافتراضات التي ترشد هذين المنهجين. كما تتفحص ماهية المضامين التفسيرية لهذه الافتراضات الناظمة لمنهجي أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين في علاقتها بتفسيرات ما يعتقَد بأنه يكوّن مفهوم «المؤمن» المثالي دينياً ومفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً.

تتمثل السياقات الأوسع لهذه الدراسة في المجادلات والمناقشات المعاصرة بين المسلمين حول القضايا الدينية المتعلقة بالأصالة والشرعية والمرجعية وسلطة التمثيل، ومن ثمّ فهي تحدّد طبيعة ومستقبل الإسلام والوعي المتنامي بالطبيعة الخلافية للتراث الإسلامي[2]. أجّجت هذه المجادلات والمناقشات التقليدية الداخلية قوى التحديث والعولمة[3]،

---

(١) سوف تُستخدم كلمة منهج/ مناهج في فصول هذه الدراسة بمعنى الافتراضات التفسيرية الناظمة لمنهجيات معينة لتفسير القرآن والسنة، لا سيّما في ميدان أصول الفقه الإسلامي والتأويل القرآني.

(٢) انظر على سبيل المثال: J. Esposito and D. Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think* (Gallup Press, 2008).

(٣) انظر: S. Allievi and Nielsen, ed., *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (Leiden: Brill, 2003);

انظر أيضاً العدد الخاص من: The Muslim World 96, no. 4, Frank Peter and Elena Arigira, ed., «Authorizing Islam in Europe» (2006).

والأقليات المسلمة التي تعيش في الغرب مع علاقات دينامية اجتماعية للانتماء إلى دين أقلية مهاجرة جديدة[٤]. بينما ولّدت الدمقرطة الناتجة للمعرفة الدينية وتشظي السلطة المرجعية الدينية حالة تتميز بمشاركة عدد متزايد من المسلمين في المجادلات حول الإسلام «المعياري»[٥]. أعني بالإسلام المعياري؛ ذلك الإسلام المعتمِد على تعاليم القرآن والسنة مهما تباينت مفهمتها وتفسيراتها، واختلفت الخطابات المحيطة بمسائل تفسيرها المرجعي. كما كثفت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر المأساوية هذه المجادلات، ما أدّى إلى حالات استقطاب حادة في آراء المسلمين التي غالباً ما تأطّرت في انقسام بين «المعتدلين» و«الأصوليين»[٦]. والنتيجة المنطقية لذلك كله بروز تعددية كبيرة في المجتمعات التفسيرية[٧] والجماعات الدينية بين المسلمين المعاصرين تزعم كلها امتلاك السلطة المرجعية[٨].

تناقش هذه الدراسة تفسير مجموعتين من مجتمعات التفسير بين المسلمين المعاصرين، أسمّيهما هنا: السلفية التقليدية الجديدة، والمسلمين التقدميين. ومن ثمّ، يجب عدم النظر إلى تفسيرات المجموعتين التي تمثّل بؤرة تركيز هذه الدراسة بوصفها منفصلة موضوعياً عن المجادلات حول مسائل أصالة التراث الإسلامي، لكن كل مجموعة ترغب بطريقتها الخاصة في التأثير في هذا التراث، وصياغته، والمساعدة في تعريفه. فضلاً عن ذلك كله، ليس من مقاصد هذه الدراسة توكيد أفضلية أحد منهجِي التفسير أو تفوّقه على الآخر، بل تحديد الافتراضات الناظمة لكل منهج ومقارنتها وتفسير سبب ظهورها.

وبدوره، حرك السياق المذكور آنفاً ـ بإسهاب ـ عمليات معقّدة من

---

(٤) أديس ديودريجا، مراجعة نقدية حول بناء هوية دينية في سياق دين أقلية مهاجرة: «The Case of Western Muslims,» *Journal of Immigrant and Minorities* 25, no. 2 (2007): pp. 141-162.

(٥) D. F. Eickelman and J. Piscatory, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(٦) M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (New York: Pantheon Book, 2004).

(٧) سوف أشرح ما أعنيه بتعبير «مجتمعات التفسير» في النص الرئيس اللاحق.

(٨) A. Saeed, «Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at Classification,» *The Muslim World* 97, no. 3 (2007): pp. 395-404.

الخلافات والمجادلات حول السلطة المرجعية والشرعية الدينية، وجاذبية مختلف «جماعات التفسير» لعدد من نسخ «الإسلام المعياري». وفي هذا الصدد، احتلت مركز المسرح قضية تفسير النص القرآني والتأويل[٩]. وسعت الدراسة في هذا السياق إلى استكشاف قضيتين اثنتين جذبتا كثيراً من الاهتمام الأكاديمي وغير الأكاديمي. الأولى هي مسألة ما يكوّن مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً فيما يتعلق بدورها ومنزلتها في المجتمعات (الإسلامية/المسلمة)، والثانية هي قضية ما يقوله المنبعان الأساسيان للتعاليم الإسلامية، القرآن والسنة، عن الوضع الديني للآخر غير المسلم، لا سيّما المسيحيين واليهود. يعني الوضع (القانوني) الديني أو السلفي هنا حدود مفهوم الإيمان في العقيدة الإسلامية، ولا سيّما هل يمكن اعتبار معتنقي الأديان الأخرى مسلمين بمعنى غير مجسد لأولئك «الذين يؤمنون بالله»، و/أو «المؤمنين»، وهم الناجون (من النار). هذا هو ما أشير إليه بوصفه مفهوماً لما يعنيه «المؤمن».

تدرك الكتابات الراهنة أن النماذج التفسيرية المتشعبة للنصوص المقدسة قد استخدمت لبناء عمليات مفهمة متنوعة ومتنافسة، وأحياناً متنافرة وغير قابلة للتصالح لهذين المفهومين كليهما[١٠]. لكن لا توجد دراسات تستهدف تحديد واستقصاء الافتراضات المسبقة الناظمة للنماذج التفسيرية المختلفة للنصوص المقدسة التي ربما تكون مسؤولة عن بناء مفاهيم متنافسة حول ما يشكّل النموذج المثالي دينياً لـ «المرأة المسلمة» إضافة إلى «المؤمن». في هذا السياق، وفيما يتعلق بما يسمّى هنا مفهوم «المرأة المسلمة»، تُنبّهنا مينا شريفي ـ فنك إلى أن «معظم الأدبيات التي تناولت المرأة والإسلام ـ لا سيّما التي تنتقد الأشكال الإسلامية للأبوية (البطركية) ـ تلتزم صمتاً غريباً حول شؤون التأويل، لصالح تفسير بنيوي مهيمن للتغيير الاجتماعي والجدال والخلاف»[١١]. تستهدف هذه الدراسة كسر حاجز الصمت هذا فيما يتعلّق بمجتمعيِ تفسيرٍ إسلاميين معاصرين،

---

(٩) M. Sharify-Funk, *Encouraging the Transnational: Women, Islam, and the Politics of Interpretation* (Aldershot: Ashgate, 2008), pp. 23, 38.

(١٠) M. Sharify-Funk, *Encouraging the Transnational.*

(١١) Ibid., 21.

يمثلهما أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون. وبذلك، تستهدف الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١ ـ ما هو نوع النموذج المثالي دينياً لمفهوم «المرأة المسلمة» الذي عمل أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون على مَفْهَمَتِهِ وترويجه بوصفه معيارياً وقياسياً؟

٢ ـ كيف يحدد المؤيدون والممثلون للسلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون مدى «المؤمن» من وجهة نظر معيارية قياسية؟

٣ ـ ما هي النماذج التفسيرية للمنبعين المقدسين الرئيسيين للفكر الإسلامي (القرآن والسنة) التي ربما تفسّر تشكّل هذين المفهومين؟ وعلى أيّ افتراضات تفسيرية تأويلية وإبستمولوجية ومنهجية ترتكز؟

حول منهج الدراسة

من أجل الإجابة عن الأسئلة المطروحة آنفاً، يعتمد المنهج الذي أتبعه على عدة منهجيات. وفيما يتعلق بالفصول التي تتناول فكر السلفية التقليدية الجديدة مباشرة، قمت باستقصاء الأدبيات التي كتبها الباحثون الأكاديميون المنتمون إلى السلفية التقليدية الجديدة، مثل الباحث المختص بالحديث محمد ناصر الدين الألباني[١٢] (توفي عام ١٩٩٩)، ومفتي المملكة العربية السعودية السابق عبد العزيز بن باز (توفي عام ١٩٩٩)، وبعض من تلاميذهم البارزين، مثل الشيخ المدخلي، وابن عثيمين (توفي عام ٢٠٠١)، وإلى حدّ أقلّ[١٣] أتباعهم الغربيين، ومنهم شخصيات مثل جمال زارابوزو، والدكتور بلال فيليبس. بينما تعتمد الفصول التي تتناول فكر المسلمين التقدميين على أعمال المفكرين المسلمين التقدميين البارزين مثل خالد أبو الفضل، وعميد صافي، وفريد إسحق، وإبراهيم موسى، وكاسيا علي، وأمينة ودود، وغيرهم.

---

(١٢) التزمنا (في الأصل الإنكليزي لهذه الدراسة) تهجئة أسماء الباحثين من أتباع السلفية التقليدية الجديدة وكتبهم كما ظهرت في أعمالهم وعلى مواقعهم على الويب.

(١٣) اعتماداً على مراجعتي لأدبيات السلفية الجديدة، لاحظتُ وجود بعض التردد والإحجام عن تأليف الكتب المتعلقة بالمنهج من جانب الباحثين من أتباع السلفية الجديدة المقيمين في الغرب.

في الفصول المتعلّقة بقضية المقارنة والمغايرة بين المناهج والافتراضات والمضامين التفسيرية للسلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين، يتمثّل منهج الدراسة في تحديد عدد من المعايير التي تضمها نظرية أصول الفقه، ومنها العلوم المتصلة بطبيعة اللغة، واللاهوت (العقيدة)[١٤]، وعلم التأويل، والإبستمولوجيا، والقانون (الشريعة)، والأخلاق، فضلاً عن تحليل الاختلافات والفوارق بين المنهجين. تتصل افتراضات منهجي السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين بالقضايا الآتية:

- وظيفة اللغة وطبيعتها في النص القرآني وطبيعة الوحي.
- عملية استخلاص المعنى من النص القرآني.
- المدى الذي يصل إليه الاعتراف (أو عدم الاعتراف) بدور السياق في صياغة المحتوى القرآني.
- دور العقل/ المنطق وشرعيته ومداه في التفسير القرآني وطبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن.
- المدى الذي يصل إليه استخدام المقاربة الموضوعية (المرتكزة على الموضوع) التوثيقية ـ الاستقرائية (أو المنهجية) لتفسير القرآن أو الافتقار إليها (مثلاً: هيمنة ما يسمّى هنا بالتجزئة النصية).
- مدى المقاربة الأخلاقية ـ الدينية والغائية، أو المعتمدة على الهدف (القصد) للتفسير القرآني.
- طبيعة مفهوم السنّة ومداه ومضامينه التفسيرية.

هنا، أعتمد على الرؤى المتعمقة للأبحاث الأكاديمية الإسلامية وغير الإسلامية ذات الصلة عبر مناقشة أعمال وائل حلاق وبرنارد فايس، إضافةً إلى فضل الرحمن، وهاشم كمالي، وعبد الكريم سروش، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعبد الله سعيد، وشرمان عبد الحكيم جاكسون، وغيرهم.

فيما يتعلق بمفهوم «المؤمن»، لا أكتفي باستقصاء كيف فسّر أتباع

---

(١٤) حول الصلة الرابطة بين العقيدة والفقه، انظر: A. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (New York: Oxford University Press, 2010).

السلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون نصوص القرآن والسنة ذات الصلة اعتماداً على منهجهم، بل أتفحّص ـ بإيجاز ـ الأبحاث الأكاديمية الحديثة التي تدرس انبثاق «الذات الإسلامية» وارتقاءها فيما يتعلّق بتلك المتصلة بـ «الآخر الديني»، وأهمية السياق التاريخي حول المسألة نفسها، لا لأن كل خطاب/ نص متأصّل في سياقه الاجتماعي ـ التاريخي الأوسع فقط، بل لأن هذا السياق لعب وفقاً لهذه الأبحاث الأكاديمية دوراً بالغ الأهمية في انبثاق الهُوية الإسلامية المعلنة وارتقائها.

يتّصل جانب آخر من المنهج الذي أتبعه بالمعقولية التحليلية والنظرية لفكرة النموذج المثالي دينياً لمفهوم «المرأة المسلمة». هنالك اعتباران تحليليان ونظريان هنا. أولاً: ما معنى **النموذج المثالي دينياً**؟ وكيف يفيد تحليلياً في هذا التصنيف التحليلي؟ ثانياً: ما مدى المعقولية النظرية في الحديث عن «مفهوم» يتعلق بـ «المرأة المسلمة»؟

أستعير الفائدة (المحدودة) لـ «النموذج المثالي دينياً»، بوصفه تصنيفاً تحليلياً من ف. حسين، التي رسمت خطاً مميزاً، في مقدمتها لكتاب «نساء مسلمات» الذي حررته، بين **النموذج المثالي والحقائق السياقية** للمرأة المسلمة. يعتمد الأول على ما تدعوه **المعايير الإسلامية** والتاريخ **الإسلامي** ـ في إشارة إلى عصر نزول الوحي وحياة النبي ـ وترتكز الثانية على تاريخ **المسلمين** ـ العصر اللاحق للتاريخ والثقافة والتراث الإسلامي، التي تعتبره مقصراً في تجسيد/ أو التعبير عن المعايير الإسلامية والتاريخ الإسلامي[١٥]. من الواضح أن هذا التمييز الجليّ والمنظّم إشكاليّ من عدة جوانب؛ أولاً، يميل إلى التوكيد على الطبيعة الذاتية للتفسير كله، والارتكاز على ما يبدو إلى افتراض وجود تفسير مفرد وصحيح للإسلام/ القرآن/ السنة. ثانياً، ينزع إلى إبهام/ والتقليل من أهمية فكرة التفسيرات المهيمنة/ أو المهمشة اجتماعياً، أو سياسياً، أو ثقافياً، للتقاليد التراثية الدينية نتيجة جانب السلطة المرتبطة غريزياً بعملية التفسير. لكنّه يفيد من حيث إنه يزودنا بجهاز تجريبي لا يجمع بعض التفسيرات المعينة للقرآن والسنة

---

(١٥) F. Hussein, «The Ideal and Contextual Realities of Muslim Women,» in: F. Hussein, ed., *Muslim Women* (London: Croom Helm, 1984), pp. 3-6.

بوصفها «مقدسة» أو «نهائية». والمهمّ أنه يمكّن أيضاً المسعى التفسيري من عرض تفسيرات بديلة لكنها «أصيلة» وإيمانية المرتكز، تستطيع أن تقاوم التفسيرات المهيمنة وتواجهها.

فيما يتعلق بالمعقولية التحليلية لمفهوم «المرأة المسلمة»، أشير هنا إلى عمل ميريام كوك، التي تعدّ فيه عملية نحت الألفاظ الجديدة هذه مفيدة في المناقشات المعاصرة حول المرأة المسلمة؛ لأنها «تجلب الانتباه إلى انبثاق هوية جديدة فريدة، دينية وجندرية، تزخرف التنوع الوطني، والإثني، والثقافي، والتاريخي، وحتى الفلسفي» بواسطة تشكيلة متنوعة من اللاعبين الفاعلين، بغضّ النظر هل هم من الإسلاميين، أو غير المسلمين، أو المستشرقين، أو الدول الإسلامية أو غير الإسلامية الراغبة في تقرير ما هو صائب وما هو خاطئ للمرأة المسلمة نيابة عنها(١٦). كما تقدّم الحجّة على أن مفهوم «المرأة المسلمة»، بوصفه مؤشراً على الهُوية الجمعية المنسوبة كليّةً التي تتخلى عن الهُوية الفردية للمرأة المسلمة وترغب في إلغائها عبر دمج جانبيها الجندري والديني، هو معيار ثقافي قوي للأمة، أو جماعة المسلمين في العالم. ومع أن مفهوم كوك عن «المرأة المسلمة» رفضته بعض النساء المسلمات وقبلته غيرهنّ، إلا أنّ من المهمّ كما تؤكد كوك أنه استخدم استراتيجياً من قِبل أولئك الذين قبلوه لتدمير الخطابات المهيمنة التي تستغلّه(١٧).

من الطّرق التي يتشكّل عبرها فعل تدمير هذه الهُوية المنسوبة لـ «المرأة المسلمة» التي تحدثت عنها كوك، تأويل نسوي إسلامي جديد، إيماني المرتكز، تتمثل مهمته في تطوير تفسيرات للقرآن والسنة، لا تكتفي بفضح الطبيعة الأبوية (البطركية) لمعظم التقاليد الإسلامية الموروثة، لا سيّما في ميادين التفسير القرآني والفقه الإسلامي، بل تطور تفسيرات تحريرية بديلة للمرأة(١٨).

---

(١٦) انظر: M. Cooke, «Deploying the 'Muslimwoman,»' *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 1 (2008): pp. 91-119.

انظر أيضاً الردود على هذه المقالة من أبرز «النسويات» المسلمات المعاصرات في العدد نفسه.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(١٨) A.Barlas, *Believing Women in Islam: Understanding Patriarchal Interpretations of the* =

كثيراً ما وصف دور المرأة ومنزلتها في المجتمع الإسلامي وجرى تقييدهما بتعابير دينية عبر نسبة دور المرأة ومكانتها ووضعها في المجتمع الإسلامي إلى القرآن والحديث[19]. واعتماداً على الاعتبارات المذكورة آنفاً التي فصلتها كوك، وبؤرة هذه الدراسة التي تركز على الافتراضات الناظمة لمختلف المناهج التفسيرية لنصوص القرآن والسنة، تشير فكرة بناء مفهوم معياري ومثالي دينياً لـ «المرأة المسلمة» في هذه الدراسة إلى مناهج تفسير بنية المعرفة العامة المرتكزة إلى القرآن والسنة ـ أو «الأدلة» الموجودة في هذين المصدرين حسب تعبير مناهج أصول الفقه ـ التي استخدمها أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون لصياغة مثل هذا المفهوم. إلى أي معايير يمكن أن يرتكز مثل هذا المفهوم المثالي دينياً لـ «المرأة المسلمة»؟

تشير الأدبيات المعاصرة ذات الصلة حول دور المرأة ومنزلتها في المجتمعات الإسلامية إلى أنّ هذه المناقشات قد تأطرت غالباً ضمن قضايا الجنسانية الأنثوية، والحقوق الزوجية، والواجبات في الزواج، والفصل بين الجنسين (الفصل الجندري). وفيما يتعلّق بالمعيار الأخير، كثيراً ما تستخدم ممارسات عزل المرأة، وبعض الأنماط المعينة من الزي واللباس، مع التشديد على الحجاب على وجه الخصوص، عند مناقشة دور المرأة ومنزلتها في «الإسلام»[20]. ذكرت أيضاً معايير أخرى، مثل الاستخدام والتعليم، لكنّها تقع خارج نطاق هذه الدراسة[21].

على سبيل المثال، تؤكد ف. حسين أن المشكلات الاجتماعية المتعلقة بدور الأنثى البالغة في المجتمع المسلم لا تتركّز فقط على الحجاب ودور المرأة بوصفها زوجة وأماً، بل على قضايا الزواج والطلاق

= *Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); A. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Texts from a Woman's Perspective*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(١٩) B. Stowasser, «The Status of Women in Early Islam,» in: F. Hussein, ed., *Muslim Women*, pp. 11-43.

(٢٠) L. Al-Faruqi, *Women, Muslim Society and Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1991), pp. 1-17; Stowasser, «The Status of Women in Early Islam,» pp. 11-43.

(٢١) انظر: A. Duderija, «Identifying Factors Determining Religious Identity Construction among Western Born Muslims,» pp. 371-400.

والعذرية والعفة الجنسية[٢٢]. وعلى نحو مشابه، يؤطر ستواسر قضية وضع المرأة في المجتمع الإسلامي ضمن نطاق فصل «العالم الأنثوي» (البيت) عن «العالم الذكري» (الشؤون العامة) عبر عزل النساء ومنعهنّ من دخوله. من ناحية أخرى، تشدد فاطمة المرنيسي، وف. الصباح، وف. مالتي - دوغلاس، وأسماء بارلاس، وكاسيا علي، على أن بعض الآراء المعينة حول طبيعة الجنسانية الأنثوية والذكرية تلعب دوراً مهماً في الأسلوب الذي تجري فيه مَفْهمة مكانة الأنثى ودورها ومنزلتها في المجتمع المسلم. في أعقاب هذه الرؤى المتعمقة، تتمثل المعايير التي يبنى عليها مفهوم النموذج المثالي دينياً لـ «المرأة المسلمة» فيما يأتي:

أ. طبيعة الجنسانية الأنثوية (والذكرية ضمناً).

ب. دور المرأة ووظيفتها في المجال الاجتماعي/العام الأوسع، لا سيّما غرض ووظيفة عزل المرأة وتحجبها.

ت. الحقوق والواجبات الزوجية، لا سيّما دور الزوجة في الزواج.

نعيد الآن تركيز اهتمامنا على منهج الدراسة فيما يتعلّق بتعريف الجماعات الإسلامية أو الطرق التي يكون فيها الفرد مسلماً.

المهمة حاشدة بالمشكلات. أي معايير يمكنها إنجاز هذه المهمة بفعالية؟

تتمثّل المقدمة المنطقية لهذه الدراسة في أن الاختلافات في الافتراضات - المنهجية، والأنطولوجية، والتأويلية، والإبستمولوجية - المستخدمة لمفهمة وتفسير القرآن والسنة تمثّل عاملاً مهماً في صياغة الآراء حول أي سؤال معين يتعلق بأي قضية متصلة بالتراث الإسلامي. ترتكز هذه الدراسة أيضاً على فكرة أن من المهم رد العلاقة بين هذه الاختلافات إلى تراث فكري واسع ومتراكم وخلافي من المفهمة والتفسير للمصدرين. من الاعتبارات الأخرى التي تأخذها هذه الدراسة بالحسبان فيما يتعلق بمسألة تعريف الجماعات الإسلامية، أن مختلف «التفسيرات الاجتماعية - الدينية» للتراث الإسلامي «تتداخل وتتناسج ويجب عدم اعتبارها استبعادية تبادلياً (إذا

---

(٢٢) Hussein, *Muslim Women*, p. 1.

حضر أحدها غاب الآخر) أو متجانسة داخلياً، بل **أجهزة تجريبية** توفر رؤية متعمقة لتاريخ الخطاب الإسلامي»[٢٣]. وبذلك، يجب عدم النظر إلى أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين بوصفهم جماعات متجانسة داخلياً بصورة كلية، أو فئات متصلبة تفتقد المرونة، بل يجب النظر إلى مفهوم المسلمين التقدميين أو فكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة بوصفهما **أداة تجريبية** ربما تُستخدم لتعريف وتحديد نوع معين أو طريقة خاصة ليكون الفرد مسلماً. ولأنّ بؤرة هذه الدراسة هي بالأساس نصية/ تفسيرية بقدر ما تركز على دراسة النصوص، تعمل على مفهمة أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين وتصنيفهم والإشارة إليهم بوصفهم «**مجتمعات تفسير**» وتستهدف تحديد ملامحهم وسماتهم، خصوصاً لكن ليس حصراً، فيما يتعلق بالافتراضات الناظمة لمناهج أصول الفقه التي يتبنّونها، ولكن أيضاً بالإشارة إلى صحة أو خطأ مختلف العلوم المؤسسة للمعرفة (Episteme) الحديثة في تفسير القرآن والسنة.

ومثلما هو معروف على نطاق واسع، يتشكّل معنى النصوص واشتقاقه ضمن سياق مجتمعات تفسيرية، قد تكون تاريخية أو سوسيولوجية (اجتماعية) أو نصية. والحقيقة المشتركة التي تُبرز هذه المجتمعات أنها «تتقاسم افتراضات واهتمامات وقيماً أساسية إبستمولوجية محددة». وهذا بدوره يمكّنها من «التشارك في تجاربها الذاتية وتجسيدها عبر تقاسم افتراضات إبستمولوجية معينة، وممارسات لغوية و/أو طريقة متداخلة للحديث عن المعنى». لكن مجتمعات التفسير «لا تتفق بالضرورة على جملة كاملة من محددات المعنى»[٢٤]. والنتيجة أن الباحث الفرد الذي كان يعد منتمياً إلى مجتمع تفسير معين ليس بحاجة إلى ربط نفسه به طالما تكون افتراضاته المنهجية متفقة معه[٢٥]. ومن النتائج المنطقية

---

(٢٣) C. Kruzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 5.

(٢٤) K. El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), pp. 122-125.

(٢٥) على سبيل المثال، سوف أقدّم الحجّة على أن الشيخ ناصر الألباني ينتمي إلى مجموعة تفسير السلفية التقليدية الجديدة اعتماداً على منهجه الإجمالي المتعلق بالقرآن والسنة الذي قُدم بالتفصيل في الفصل الرابع من هذه الدراسة، ومن ثمّ يمكن اعتباره ممثّلاً لها، مع أنه، خلافاً للأغلبية الساحقة من علماء السلفية التقليدية الجديدة، لا يعد النقاب مطلباً قياسياً أمرَ به القرآن والسنة للمرأة المسلمة.

أن الاستقصاء التجريبي لهذه الدراسة فيما يتعلق بمسألة «تحديد وتعريف» الجماعات والقضية المتصلة بـ «التمثيل» يؤكد أن الافتراضات المنهجية هي التي تخدم وظيفة المعيار النهائي لهذه الأهداف. وبذلك، لا تعرض الدراسة تعريفاً ثابتاً لأتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين (إن أمكن هذا أصلاً). وبدلاً من ذلك، تعرف الملامح والجوانب المميزة لافتراضاتهم التفسيرية التي تميّز مناهجهم من أجل تعيين حدود كل مجتمع تفسيري وتمييزه عن الآخر.

قبل أن أقدم لمحة عن كل فصل من الفصول التي تكون هذه الدراسة، تناقش الفقرة اللاحقة بعضاً من أهم الأعمال المتصلة بها اتصالاً وثيقاً.

مراجعة للأدبيات

١) أعمال حول المرأة والجندر (النوع الاجتماعي) في الإسلام مع تركيز خاص على تلك التي تناقش القضية فيما يتعلق بمناهج التفسير

هنالك اليوم كم كبير من الأدبيات التي تناولت قضية المرأة والجندر (النوع الاجتماعي) في الإسلام. هنا، أركّز فقط على الأعمال التي تناقش القضية من منظور تأويلي نسوي إسلامي. أعرّف التأويل النسوي الإسلامي بأنه جملة من الأبحاث الأكاديمية التي تطالب بالمساواة الجندرية وحقوق المرأة القانونية (الشرعية) من داخل الإطار الإبستيمي (المعرفي) والمنهجي الإسلامي عبر استخلاص وتبرير هذه الحقوق منهجياً على أساس مفهمة خاصة وتفسير معين للتقاليد الإسلامية الموروثة، لا سيما منبعيها الأساسيين: القرآن والسنة.

دشنت هذه المقاربة جدياً باحثة أمريكية إفريقية اعتنقت الإسلام اسمها أمينة ودود في كتابها (*The Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*) («**القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص المقدس من منظور المرأة**») (١٩٩٢)[٢٦]. وفي مقدمة طبعة عام ١٩٩٩، تقدّم لنا المؤلفة رؤية

(٢٦) Wadud, *The Qur'an and Women.*

متعمقة لمختلف المبادئ والاستراتيجيات المنهجية والتأويلية التي استخدمتها في الكتاب لتطوير تفسير قرآني يتضمن المرأة. وهذه تتصل بمسائل مثل طبيعة اللغة (العربية)، واستخلاص المعنى، وفقه اللغة (التاريخي والمقارن). يشدد أول هذه المبادئ الذي تسميه «تأويل التوحيد»، على مقاربة «شمولية ـ كلية» للخطاب القرآني اعتماداً على «وحدته» النصية في مقابل ما تدعوه بالمقاربة «المتذررة»، وهو تعبير استعارته من الباحث الإسلامي الحداثي فضل الرحمن(٢٧). أما إقامة تمييز منهجي بين «الثوابت» و«المتغيرات» لـ «العموميات» و«التفاصيل» القرآنية بواسطة عملية وضع شاملة للأدلة في السياق بحيث يمكن تفحص كل تعبير قرآني «على أساس فعله اللغوي، وبناء الجملة، والسياق النصي من أجل تقرير بارامترات [محددات] المعنى بصورة كاملة»(٢٨)، فتعد أداة منهجية أخرى استعملت في العمل. تتصل بذلك اتصالاً وثيقاً استراتيجية تأويلية أخرى استخدمتها الباحثة باسم **التطوير السياقي**. وعبر التطوير السياقي، ترغب بتنبيه القارئ/ المفسر ليكون حساساً تجاه كيفية ترسيخ النص القرآني لمسارات أخلاقية واجتماعية وسياسية تتجاوز المعنى الحرفي والمتعيّن، ويبحث عن المعقولية المؤسسة (العلاقة)، أو ما يدعوه فضل الرحمن روح القرآن(٢٩).

تقود فكرة المسارات الأخلاقية الجديدة الباحثة إلى اتخاذ سبيل تأويلي تجاه المبادئ الأخلاقية مثل المساواة والعدل وحقوق الإنسان بوصفها مبادئ تكوينية لروح القرآن إضافة إلى كونها تأويلياً أقوى مبادئه التفسيرية. ثمّة استراتيجية تأويلية مهمّة أخرى لاحظتها الباحثة هي فكرة صمت النص أو المسكوت عنه في القرآن (المحذوف)، الذي وإن لم يعبر

---

(٢٧) F. Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

(٢٨) في هذا السياق تعترف مرة أخرى بأنها تدين بالفضل لنظرية الحركة المزدوجة لفضل الرحمن التي طورها في «الإسلام والحداثة»، والمكونة من خطوتين، تتألف الأولى من الانتقال من الوضع الحاضر إلى القرآن لاستنباط/والوصول منهجياً إلى «مبادئه العامة، وقيمه، وأهدافه بعيدة المدى»؛ وتستدعي الثانية التحرك من هذا المبدأ العام المستنبط وتطبيقه على الخاص الذي يجب صياغته وتحقيقه في الحاضر. المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٧.

(٢٩) F. Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

عنه، إلا أنه من الممكن استنتاجه من الأشكال البنيوية القائمة التي وجدت أساساً بوصفها بُنى نحوية. تركز الباحثة في هذا السياق انتباهاً خاصاً وعميقاً على اللغة الجندرية المحددة للقرآن، لا سيّما البُنى النحوية للأسماء المذكرة والمؤنثة التي يستخدمها القرآن ومضامينها التأويلية على وجه الخصوص، لا تعد الباحثة العربية في القرآن لغة مقدسة بحد ذاتها. وبدلاً من ذلك تشكل رأياً مفاده أن وظيفتها الرئيسة هي ضمان القابلية للفهم، وأن الطبيعة الجندرية للغة العربية يجب ألا تقيّد معنى الوحي المقدس. تظهر الباحثة أيضاً وعياً بأهمية المفسر/القارئ في عملية التفسير وتدمجها في نموذجها التأويلي عبر الإشارة إليها بوصفها «نصاً مسبقاً». وتعرف النص المسبق بأنه «سياق لغوي وثقافي يقرأ ضمنه النص»(٣٠). فضلاً عن ذلك، تعد الباحثة اللغة المحددة جندرياً، مثل العربية، مسؤولة عن إيجاد «نصوص مسبقة» تؤثر في تفسير القرآن. أخيراً، تعرض تمييزاً مهماً بين النسبية النصية والقراءات السياقية المشروعة للقرآن عبر الاعتراف بأن النسبية النصية تتقيد بعملية «نقاط الالتقاء في التفسير»، ثم توجز أسلوبها التأويلي في تحليل كل آية قرآنية:

«في سياقها؛ في سياق المناقشات حول موضوعات متشابهة في القرآن؛ وفي ضوء اللغة المشابهة وبنى الجمل والإعراب المستخدمة في مواضع أخرى في القرآن؛ وفي ضوء المبادئ القرآنية المهيمنة؛ وضمن سياق النظرة القرآنية إلى العالم [رؤية العالم]»(٣١).

ومثلما يشير عنوان الكتاب، يتقيّد مدى المنهج التفسيري للباحثة بالقرآن نفسه والتفسيرات القرآنية على وجه الخصوص، ولا يسترشد باعتبارات متعلقة بالسنة أو بأصول الفقه. وبذلك، لا يمكن أن يعرض سوى فهم جزئي لكيفية صياغة البنى القياسية للمرأة المسلمة.

ثمّة إضافة مؤثرة حديثة للتأويل القرآني الإسلامي التزمت العدالة الجندرية، يمثلها كتاب أسماء بارلاس ***Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*** («النساء المؤمنات في الإسلام: كشف

---

(٣٠) Wadud, *Qur'an and Women*, p. 1.

(٣١) Ibid., pp. ix-7.

التفسيرات البطركية للقرآن)[٣٢]. يزعم الكتاب استعادة ما تعده المؤلفة الأساس القرآني للمساواة الجنسية في الإسلام عبر تحرير القرآن من الطبيعة (البطركية) لتفسيراته الكلاسيكية وبعض التفسيرات الحديثة، (أو، كما تؤكد بارلاس، التفسيرات المتحيزة). وهي تفعل ذلك بطريقة منهجية انطلاقاً من قاعدتين تاريخية وتأويلية في آن واحد.

فيما يتعلق بالقاعدة التأسيسية التاريخية، تقدم بارلاس الحجة على أن الارتباط القوي بين الدليل (البطركي) في معظم الشروح الكلاسيكية للتفسير القرآني والقرآن ذاته (في نظر أولئك الذين يجدون القرآن نصاً [بطركياً]) هو نتيجة الأسلوب الذي تكشّف عبره التاريخ الإسلامي. كانت هذه العملية «محورية في تقرير وتحديد الإبستمولوجيا والمنهجية الدينيتين، ومن ثمّ كيف بدأ المسلمون يقرؤون القرآن»[٣٣] بأسلوب أبوي (بطركي). تؤكد بارلاس أن الجانب الحاسم الأهمية في هذه العملية هو طبيعة علم أصول الفقه التقليدي ومنهجيته في جعل القرآن معتمداً عليه، وإزاحة ميزته التأويلية مقابل تفسيره بواسطة مفهوم السنة، الذي جمع فيما بعد مفهومياً مع جملة الأحاديث الصحيحة. وهذا أدى بدوره إلى تقييد مدى التفسير القرآني «الأصيل» أو المرجعي إضافة إلى مصادره الإبستمولوجية والمنهجية والتأويلية والأساليب التقنية. ومن ثمّ، ظهر نوع معين من العلاقات الدينامية داخل النص جعلت القرآن وتفسيره يعتمدان اعتماداً شديداً على نظرية المصادر الأربعة التراتبية التي وضعها الإمام الشافعي (ت. ٢٠٤هـ)، الذي كانت قاعدته التأسيسية إبستمولوجياً ومنهجياً، هي الأحاديث الصحيحة، مع اختلافات شرعية/تأويلية غير مترابطة منطقياً في أغلب الأحوال بين مختلف المذاهب فيما يتعلق بمنزلة ووضع المرأة. لقد ضمّ الحديث، وبالتوسع التفسير القرآني المرتكز على الحديث أو المتأثر به، عناصر قوية من الكراهية والعداء للمرأة، ومن ثمّ فهي السبب الرئيس وراء تفسير القرآن بالأسلوب (البطركي)، وفقاً لبارلاس، واعتماداً على نظرية أصول الفقه المذكورة آنفاً التي دعا إليها الشافعي. لكن القصة لا تنتهي هنا؛ إذ تؤكد بارلاس أن المصادر ما وراء النصية؛ أي بصورة

---

(٣٢) Barlas, *Believing Women in Islam.*

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

رئيسية الدولة السياسية، كانت مسؤولة أيضاً عن ضمان أن تقمع القراءات الأبوية (البطركية) للقرآن أية قراءات مساواتية يمكن أن تظهر. وفي هذا السياق تؤكد أنه من الممكن:

«للنزعة المحافظة للتراث والأسلوب والذاكرة الإسلامية، كما اقترحت، أن تنسب إلى ترتيب محدد للسلطة السياسية والجنسية التي تعطي الأفضلية للدولة على حساب المجتمع المدني، والرجال على النساء، والنزعة المحافظة على المساواتية، وبعض النصوص والمناهج على الأخرى»[٣٤].

وخلافاً للآراء التي عبّر عنها بعض الباحثين المسلمين وغير المسلمين، أو المستشرقين (الجدد)، الذين يعدّون القرآن أبوياً (بطركياً) إلى حد يستحيل إصلاحه، ويزعمون أن السبيل الوحيد لتحرير المرأة المسلمة إنما يكون بواسطة القطيعة الإبستمولوجية مع التراث الإسلامي ما قبل الحديث، تطور بارلاس «تأويلاً قرآنياً لتحرير المرأة مناهضاً للأبوية [البطركية]» لإثبات أنه من الممكن:

١ ـ قراءة القرآن بأسلوب مساواتي جنسياً (بمعنى أن «القرآن يعد الجنس غير ذي صلة بالعامل الأخلاقي»)؛

٢ ـ فضلاً عن أنه مناهض للأبوية (البطركية) بالطبيعة.

ولإظهار ذلك، تُطوِّر بارلاس أولاً تعريفاً جامعاً شاملاً للأبوية (البطركية) بوصفها «سلسلة متصلة تقع عند أحد طرفيها التمثيلات الخاطئة لله باعتباره أباً، والآباء باعتبارهم ولاة على زوجاتهم وأولادهم، وفي الطرف الثاني، فكرة التمايز الجنسي التي استخدمت لمحاباة الذكور وتهميش النساء»[٣٥].

تضع بارلاس في المكان الصحيح عدداً من القواعد اللاهوتية والمنهجية التي يسهل إدراكها من أجل إظهار أن القرآن مناهض للأبوية (البطركية). من أهمّها مسلمة/ فرضية لاهوتية (كلامية) مستمدة من القرآن

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

تسميها بارلاس «الكشف عن الذات الإلهية» التي تشمل مبادئ التوحيد، والعدل، والتنزيه/ الوخدانية، بوصفها موقعاً متميزاً ومفضلاً تأويلياً يمكن منه معرفة الطبيعة اللابطركية للقرآن. هنا، تربط بارلاس الأنطولوجيا مع علم التأويل لإثبات أن الله في القرآن كما يتمظهر في كشف الذات الإلهية لا يأمر بأي بُعد أبوي (بطركي) ورد في تعريفها. إضافة إلى ذلك، تقدم بارلاس الحجّة في هذا الصدد على إمكانية اعتبار القرآن معادياً للأبوية (البطركية)؛ لأنه يصرّ على أن الله هو مالك الملك. وفي هذا السياق، تؤكد أن «التوحيد الإسلامي لا يكتفي عند فهمه بالشكل الصحيح بوظيفة تحرير المرأة من طغيان الرجل فقط، بل يزيح أيضاً تبعاً لحقوق الله تحكم الأب، إضافة إلى نظريات هيمنة الرجل، التي تكمن في صميم قمع المرأة واضطهادها»[٣٦].

ثمّة مبدأ منهجي آخر استخدمته بارلاس لقراءة القرآن من أجل «تحرير» المرأة، هو تبنّيها للرأي القائل بالطبيعة التعددية لمعاني النص القرآني التي استخدمتها لتقديم الحجة على إمكانية قراءة القرآن وفق عدد من الطرق المختلفة المشروعة سياقياً، الأبوية (البطركية) والتحريرية في آن واحد. كما تستفيد من المبدأ التأويلي القرآني الداخلي لقراءته وفق «أحسن المعاني» والتحليل الكلّي للنص لإثبات أن القرآن لا يمكن أن يأمر بظلم المرأة كما في حالة الأبوية (البطركية)، كما استخدمت مبدأ منهجياً آخر يمكن وصفه بأنه «وضع كل شيء ضمن السياق»، أو المقاربة التاريخية للتفسير القرآني. تتألف هذه المقاربة التجريبية القائمة على وضع كل شيء ضمن السياق، التي يمكن اقتفاء أثرها في أعمال فضل الرحمن أيضاً[٣٧] من عنصرين اثنين، كما حددتهما بارلاس: قراءة ما وراء النص؛ أي إعادة بناء السياق التاريخي الذي انبثق منه النص، وقراءة ما أمام النص؛ أي إعادة موضعة النص في السياق في ضوء الاحتياجات الحالية[٣٨].

وفي مواجهة المشكلة المحيرة لاحتمال مسؤولية القرآن عن القراءة

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٥

(٣٧) انظر الهوامش ٢٠ ـ ٢٢.

(٣٨) Barlas, *Believing Women*, pp. 22-23

الخاطئة، تطور بارلاس نظرية عن المسؤولية النصية المؤسسة على المبادئ المنهجية واللاهوتية المذكورة آنفاً لإثبات أن القرآن توقع قراءته الخاطئة، وصاغ «تأويلاً» من أجل قراءته الصحيحة (للمعنى الأحسن والتحليل الكلي للنص)، وبذلك لا يمكن أن يعدّ مسؤولاً عن سوء استعمال وتفسير علاماته.

وخلافاً لأمينة ودود، يأخذ تأويل أسماء بارلاس بالحسبان دور السنّة والحديث في التأويلات القرآنية الحساسة للعدالة الجندرية (النوع الاجتماعي). وعلى عكس الأغلبية الساحقة من الباحثين الذين تناولوا قضية السنة في علم أصول الفقه، ترسم خطاً فاصلاً مهماً يميز بين مفهومي السنة والحديث، لا سيّما بين سنة النبي وسنة مجتمع المدينة. لكن مفهومها عن السنة ما يزال معتمداً، إبستمولوجياً ومنهجياً، على مجموع الأحاديث النبوية ومنفصلاً مفهومياً عن القرآن. ولهذا مضامين مهمّة فيما يتعلق بربط عناصر كراهية المرأة في الحديث مع السنة التي أصابت التفسير القرآني بآفتها، كما ناقشت بإسهاب اعتماداً على القاعدة الأساسية لأصول الفقه الكلاسيكي المقبولة على نطاق واسع حول اعتماد التأويل القرآني على السنة. تظهر هذه الدراسة هذا التمييز الإبستمولوجي والمنهجي بالغ الأهمية، الذي يفرز كما يتبين في الفصلين الرابع والسابع مضامين تأويلية حاسمة الأهمية فيما يتعلّق بكيفية صياغة المفهومين القياسيين لـ «المرأة المسلمة» و«المؤمن».

من الأبعاد الأخرى الغائبة عن دراسة أسماء بارلاس مناقشة مسألة طبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن وفلسفته الأخلاقية ـ الشرعية. وهذا إغفال مهم؛ لأن أي تأويل منهجي، كما أظهر عبد الله سعيد[٣٩]، يجب أن يرتبط ـ على الأقل جزئياً ـ بقيم أو مبادئ أخلاقية معينة. تتخذ بارلاس فعلاً سبيلاً تأويلياً لمفهوم العدل الإلهي بوصفه مكوناً مهماً لكشف الذات الإلهية، لكنّها لم تتطرق إلى الأسئلة المتعلقة بطبيعة العدل الإلهي، وهل يجب فهمه، من المنظور القرآني، بطريقة موضوعية أو إرادوية على الصعيد الأخلاقي. وفي هذا السياق، تأسف بارلاس، في الخاتمة[٤٠]؛ لأن

(٣٩) *Saeed's Interpreting the Qur'an: A Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006).

(٤٠) Barlas, *Believing Women in Islam*, p. 204.

المسلمين، على الرغم من تشديد القرآن على العدل وإدانته للظلم، قرأوا القرآن بطريقة تلحق الظلم بالمرأة. وسوف نتناول هذه المناقشة لطبيعة القيم الأخلاقية وأهميتها التأويلية في منهجي أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين بمزيد من التفصيل في الفصلين الرابع (السلفية التقليدية الجديدة) والسادس (المسلمون التقدميون).

أخيراً، من المؤكد أن وصف بارلاس التاريخي المذكور آنفاً لسبب قراءة القرآن بأسلوب أبوي (بطركي)، مع أنه مؤسس على عدد كبير من الأعمال الأكاديمية رفيعة المستوى، يعتمد اعتماداً كلياً على مقدمة منطقية مفادها أن التراث الإسلامي مستند إلى خطاب مكتوب أو نصوص، وبذلك يفتقد بعداً مهماً: البعد الشفاهي ووظيفته في الخطابات الدينية، وكيف تشكّل الشفاهية الفروع المعرفية الإسلامية مثل التفسير، والشريعة، والفقه. اكتفت الباحثة بذكر الشفاهية عند الإشارة إلى التمييز بين القرآن بوصفه نصاً شفاهياً مؤسساً على الوحي المنزل وباعتباره نصاً مكتوباً (بين دفتي المصحف)، عبر الاعتماد بشكل رئيس على أبحاث محمد أركون[٤١]. لكن هذا التمييز لا يتطور أو يستخدم لإثبات أهمية الشفاهية في التراث الإسلامي بما في ذلك التأويل، والتفسير، و/أو أصول الفقه، وهذا من الموضوعات التي تأخذها هذه الدراسة بعين الاعتبار.

من الإسهامات المهمة الأخرى في القضية محلّ النقاش من منظور تأويلي كتاب خالد أبو الفضل الذي يحمل عنوان «التحدث باسم الله: الشريعة الإسلامية والسلطة المرجعية والمرأة». يدعو المؤلف إلى العودة إلى الأسس الأخلاقية ـ المعنوية الأصلية الناظمة للممارسة الفقهية الإسلامية والتقليدية المبكرة، ومقاومة المقاربات السلطوية «الوهابية ـ السلفية» المهيمنة في الحقبة المعاصرة وتفكيكها باتجاه تفسير الأدلة (العلامات/ المؤشرات) الإلهية، لا سيّما في علاقتها بمنزلة المرأة ووضعها ودورها في الإسلام والشريعة الإسلامية يتمثّل الموضوع الإجمالي للكتاب في انتقاد شديد اللهجة للمرجعية السلطوية المعاصرة، وما يعدّه مؤلف

---

(٤١) M. Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

الكتاب ممارسات فقهية تفتقد النزاهة فكرياً، أفسدت برأيه كمال الميراث الشرعي الإسلامي، وهددت بتفكيك الأسس المنطقية التقليدية التي بنيت عليها الشريعة الإسلامية والتخلّي عنها[٤٢]. وبعد تحديد طبيعة المصادر النصية الرئيسة للفقه الإسلامي وتحليلها نقدياً، يستنتج أبو الفضل أن القراءة السلطوية المهيمنة حالياً (مقابل تلك التي تعدها السلطة المرجعية ضرورية لأسباب ذرائعية) لمصادر الشريعة الإسلامية غير مبررة لأسباب عديدة (سوف نناقشها لاحقاً). وفي سبيل إثبات هذا الزعم، يستشهد أبو الفضل بآيات قرآنية تؤكد مبدأ السيادة الإلهية المطلقة والكلية القدرة، والعلاقة الوجودية بين الخالق والمخلوق؛ أي العلاقة بين الله وخليفته في الأرض. في هذا النص، يزعم أبو الفضل أن ممثّلي الله من البشر على الأرض، بسبب هذه التراتبية في النظام الطبيعي، لا يمكن أن يربطوا أنفسهم مع نية الله أو مقصده أو يدعوا فهم معرفته سبحانه دون أي شك أو غموض، وهي ممارسة أصبحت برأيه واسعة الانتشار بين المرجعيات السلطوية هذه الأيام حول القضايا الدينية. وبالمقابل، يؤكد المؤلف أن «التأويل السلطوي» الوهابي ـ السلفي المهيمن، غافل عن العلاقات المعقدة والمراوغة، القائمة بين المؤلف والنص والقارئ، التي تنظم «تقرير معنى» الأدلة (المؤشرات/ العلامات) الإلهية، ومن ثمّ فهي مذنبة بمساواة مقصد المؤلف مع مقصد القارئ، ومن ثمّ انتهاك المبادئ المتأصلة في نظرة القرآن إلى العالم وأساسه الأخلاقي ـ الديني.

ومن ناحية أخرى، يقترح أبو الفضل مقاربة أكثر توازناً عند الانخراط في مهمة تفسير نصوص مثل نصوص القرآن، نظراً لعدم تمتع قصد المؤلف، واللغة، والقارئ، بموقع مهيمن يتحكم بتقرير معناه الدلالي. والتوازن بين هذه العناصر الثلاثة، الذي يدعم «الغموض المتأصل» في المصادر النصية، يعمل كنظام تفسيري مناهض للمرجعية السلطوية المهيمنة. ومن ثمّ، يؤيد أبو الفضل ما دعاه أومبيرتو إيكو بالتفسير «المفتوح» (مقابل المغلق) القادر على الحفاظ على «استراتيجيات تفسيرية متعددة»[٤٣].

(٤٢) El- Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 170-177.

(٤٣) U. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: University of Indiana Press, 1979), pp. 47-65.

يتعلّق أحد العناصر الأخرى في إطاره المفهومي الذي يستهدف تحليل «نظرية المرجعية السلطوية داخل التراث الإسلامي وسوء تفسيره/سوء استخدامه في البيئة المعاصر»، بفكرة الرواية المتعددة ومشروع الراوي التي يعدها متأصلة في الأحاديث النبوية. أما عدم ملاءمة المقاربة السلطوية السائدة لتفسير الحديث، كما يؤكد المؤلف، فلا يستند إلى مقدمات منطقية رسختها علوم الحديث التقليدية فقط، بل إلى فكرة أن الأقوال المنسوبة للنبي هي نتيجة «ما رآه/سمعه عدد من الصحابة، وتذكروه، واختاروه، ونقلوه، ووثقوه بوسيلة غير موضوعية» (الرواية المتعددة). ومن ثمّ، فإن في كل رواية «تنطبع شخصية الراوي على الرواية بشكل يتعذر إزالته» (مشروع الراوي)(٤٤). بكلمات أخرى، فإن كل رواية حديث هي مكون جوهري من الرواية المتعددة ونتيجة لمشروع الراوي الذي يتصل به النبي بدرجات متفاوتة. وبذلك، لا يمكن نسبة حديث معين بصورة كلية إلى كلمات النبي الحقيقية. إن تجاهل أهمية هذه المبادئ والظروف الاجتماعية ـ التاريخية التي مثّلت البيئة الأصلية للأحاديث النبوية، دون التحقق من صحة وموثوقية العمليات المرتبطة بالآليات المتأصلة في ارتقاء وتشكل الأحاديث، إضافة إلى الافتقار إلى الرؤية المتبصرة الأخلاقية لهداية هذه العملية عند التفسير ـ الممارسة التي يتّهم بها أبو الفضل كثيراً من العلماء المعاصرين، لا سيّما علماء السعودية وأتباعهم الغربيين ـ تؤدي، برأيه، إلى تشويه وتحريف صورة الرسالة/النية النبوية، لا سيّما فيما يتعلق بقضية منزلة المرأة ووضعها ودورها في الإسلام.

من الأساليب الأخرى التي تؤكد عبرها مرجعيات الإسلام في أيامنا الحالية سلطتها الاستبدادية تبني منهجيات ومبادئ انتقائية، أو مذنبة بكبت الدليل الكامل أو عدم الكشف عنه، كما يحاجج أبو الفضل، إضافة إلى الافتراضات الأساسية التي تسترشد بها فتاواها الشرعية، وهي ممارسات تناقض بوضوح ممارسات الفقهاء المسلمين في العصور المبكرة.

إن تجاهل الإجراءات المناهضة للمرجعية السلطوية المستبدة، التي

---

(٤٤) El -Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 88.

تكمن برأي أبو الفضل في صميم التراث الإسلامي، وتبني «دوغمائية مشلولة» لا مبرر لها تنعكس في تفسير لا تاريخي ولا أخلاقي، وفي قراءة الأحاديث، كما يؤكد أبو الفضل، لا يؤدي إلى إضعاف وإفقار الميراث الفكري الغني والمركب للفقه الإسلامي فقط، بل إلى تقليص حريات المواطنين المسلمين وحقوقهم في بعض «البلدان الإسلامية» إلى حد خطير، ولا سيّما النساء منهم.

وربما تكون السمة الأشد إثارة للقلق للممارسات المعاصرة للفقهاء السلفيين ـ الوهابيين برأي أبو الفضل هي الافتقار إلى الاهتمام بالجوانب المعنوية والأخلاقية للإسلام. يقدّم أبو الفضل الحجة على أن هذه الصورة «البشعة» والمشوهة تتضح بجلاء في الفتاوى التي يصدرونها حول المرأة وتعدّ مجرد حضورها في المجالات/ المنتديات العامة تهديداً معنوياً لنظرائهم الذكور.

يعدّ الإطار المفهومي التحليلي الذي يتبعه أبو الفضل مترابطاً ومتسقاً وناجحاً نجاحاً ساحقاً في فضح المناهج السلطوية اللاأخلاقية المعاصرة لتفسير التراث الإسلامي، لكنه يفتقر، مثلما يعترف بنفسه، إلى نظرية أخلاقية منهجية تعطي مزيداً من المصداقية لفلسفته المتعلقة بإحياء مفاهيم حسن الخلق في الإسلام. إضافة إلى ذلك كلّه، ومع أنه يضع في المكان الصحيح آليات منهجية مهمة، مثل مبادئ مشروع الراوي والرواية المتعددة التي ناقشنها آنفاً، ويمكن أن تقدم فائدة كبيرة لعملية توثيق الأحاديث الفردية، إلا أنه ما يزال يجمع معاً مفهومي الحديث والسنة، ولذلك لا يطور نظرية منهجية لفصل مفهوم السنة المستقل إبستمولوجياً ومنهجياً عن مفهوم الحديث.

٢) مناقشات حول الوضع الديني/ الخلاصي لغير المسلمين في الإسلام ومفهوم التعددية الدينية فيه مع التوكيد على مناهج التفسير المستخدمة للتوصل إلى تفسير معين

على مدى العقدين الماضيين على وجه الخصوص، ظهر عدد متزايد من الكتب التي تناولت قضية «التعددية الدينية في القرآن». لكنّ قلّة قليلة منها ناقشت مفهوم «المؤمن» في القرآن فيما يتعلق بغير المسلم (بالمعنى

التاريخي المتعين)، بينما ناقش عدد أقل المفهوم عبر ربطه منهجياً بمسائل تأويلية أوسع نطاقاً.

نناقش فيما يأتي عملين متعلقين بأهداف هذه الدراسة، أولهما كتاب فريد إيزاك «القرآن، والتحرر، والتعددية: منظور إسلامي للتضامن بين الأديان». وما يهمنا على وجه الخصوص المناقشة التي تناولت طبيعة تأويل الباحث ومنهجه.

فريد إيزاك عالم مسلم بارز من جنوب إفريقية يركّز اهتمامه على علم العقائد التحريري. في عمله المذكور آنفاً، يطور ما يسميه «تأويل سياقي للتعددية الدينية من أجل التحرير» يستهدف من بين أشياء أخرى تحقيق عدد من الغايات. أما أهم النقاط المفيدة في دراسته فهي إسهامه في فكرة صياغة تعددية لاهوتية (عقدية) وتشجيعها داخل الإسلام؛ وإعادة التفكير بطريقة تحديد القرآن لمفهوم «المؤمن» (الذات) و«غير المؤمن» (الآخر)، لإيجاد حيّز للآخر الصالح والعادل.

يتمثل السياق الأوسع الذي يسترشد به تأويل الباحث في النضال العالمي من أجل العدالة والتعددية الدينية وضرورة «إعادة التفكير بطبيعة ودور الدين وإعادة صياغتهما لتسهيل مثل هذا النضال»[٤٥]. أما المنهج الذي يتبناه لتحقيق هذه الأهداف فيتمّ عبر تفحص التعابير القرآنية: **مسلم/ إسلام، مؤمن/ إيمان، دين، كفر، أهل الكتاب، ولاية، مشركون**[٤٦] على أساس تأويل خاص، كما يستقصي آراء عدد من علماء العقيدة البارزين والنافذين، قدماء ومحدثين، فيما يتعلق بالمسألة نفسها. هنا، يقدم الباحث الحجّة على أن ما يدعوه بـ «النزعة الإسلامية المحافظة» قد «ضيقت باطراد القاعدة اللاهوتية (العقدية) لتعريف **الإيمان والإسلام**، ووسعت القاعدة لتعريف الكفر» مع النتيجة اللزومية المتمثلة في التوسع التدريجي لتصنيفات الآخر، بحيث يتقلّص عدد الذين يعدون من المؤمنين ويزداد عدد الكافرين[٤٧]. ولا

---

(٤٥) F. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), p. 14.

(٤٦) سوف تترك هذه التعابير عمداً دون تحديد هنا. وسنقدم مناقشة لمعناها الدلالي في الفصل السابع.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

يعتمد رأيه حول الأحاديث النبوية عند الاستشهاد بها، على اعتقاد بصدقها أو أصالتها، بل تعبيرها عن «حضور الفكرة وتشجيعها بين أوائل المسلمين»[٤٨]. ولا يرسم أيّ خط يميز بين مفهومي الحديث والسنة.

ما هي العناصر التكوينية في تأويل إيزاك؟ تشمل هذه العناصر نظريات علم التأويل المعاصرة التي طورها باحثون مسلمون وغير مسلمين[٤٩] (مثل: محمد أركون، وفضل الرحمن) للتصدي للعلاقة بين المؤلف، والقارئ، والنص، والظروف التي يفهم النص في ظلها؛ ومقاربة موضوعية (مبنية على الموضوع) أو شمولية/ كلية للنص القرآني بوصفه وحدة واحدة، والاعتقاد بضرورة وضع القرآن في السياق فيما يتعلق بخلفيته المتصلة بالوحي المنزل والعلاقة الجدلية معه كما عبرت عنها العلوم القرآنية التقليدية (لكن دون أن تقتصر عليها)، مثل «الناسخ والمنسوخ»، و«أسباب النزول».

وفي موجز لأفكاره المؤسسة لتأويله، يخلص إلى الاعتقاد بأن فعل القراءة مشوب دوماً بالتجربة الشخصية والسياق، وأن المعنى مؤقت دوماً ومنحاز دائماً، يُنتج ولا يُستخلص، والنتيجة المنطقية: لا يوجد تفسير شامل جامع (للنص القرآني)؛ والتوكيد على الممارسة السليمة بوصفها وسيلة للوصول إلى العقيدة القويمة؛ وقبول الآخر الديني الصالح والعادل بوصفه مفهوماً متأصلاً في القرآن إذا تفحصناه بطريقة شمولية وكلية وتاريخية. وأهمّ ما يتصل خصوصاً بـ «تأويله السياقي للتعددية الدينية من أجل التحرير»، أنه يطور ثلاثة «مفاتيح تأويلية» مهمة تؤسس للمهمة التأويلية وتشكل «مفاتيح للفهم». وهي تعتمد على الافتراض المذكور آنفاً، بأنّ عملية استخلاص المعنى دينامية وتتأثر تأثراً عميقاً بالقراء/ المفسرين أو جماعة القراء/ المفسرين و«نصهم المسبق». أما أول مجموعة من التعابير المكونة للمفتاح الأوّل فهي مفهوم «التقوى» (إدراك الحساب أمام الله)، و«التوحيد» (وحدة الله المطلقة تتضمن كرامة متأصلة في البشر كلهم).

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٤٩) من الجدير بالذكر هنا أن إيزاك أمضى عدة سنوات يدرس تأويل الكتاب المقدس في ألمانيا في تسعينيات القرن العشرين.

إنها «النظارات اللاهوتية» التي يعاين عبرها القرآن عموماً، والنصوص المتعلقة بالآخر الديني على وجه الخصوص. أما وظيفتها التأويلية، فهي جمع فكرة الاعتقاد مع فكرة فاعلية العدالة الاجتماعية، «الأفعال» لا مجرد «الأقوال». وعلى وجه الخصوص، تمثل إلهاماً يجب اكتسابه «فيما وراء المهمة المباشرة للتفسير»، ومن ثمّ ترسيخ العلاقة التكافلية المذكورة آنفاً بين الممارسة السليمة والعقيدة القويمة. ثانياً، تجبر المفسر على تفحص الذات والانخراط في عملية تحول اجتماعي وذاتي إلى جانب مبادئ العدالة، والحرية، والأمانة، والاستقامة. والمهمّ أنها تستهدف أيضاً منع «الناشط بوصفه مفسراً» «من أن يصبح صورة مرآوية للطاغية الذي يحاربه»(٥٠). ثالثاً، تجسد سياسة ضمان ضد احتكار المعنى/ التفسير وفكرة المعنى النهائي أو التفسير المطلق. وبذلك، تعدّ هذه المبادئ «مكونات ضرورية للفهم المسبق» إضافة إلى كونها أساسيات تأويلية مفتاحية.

ولأن العامل البشري الوسيط في الوحي المنزل جوهري للمهمة التأويلية، يتوصل إيزاك إلى مفتاح تأويلي إضافي يسميه «موقع المجتمع التفسيري» على مستوى البشر والكرامة المتأصلة في كل إنسان بوصفه حاملاً للروح الإلهية. ويعد «الإنساني»، المؤسس على التوحيد، معيار الحقيقة. لكن يسارع ليضيف بأنه لا يؤيد «الإنساني المستقل ذاتياً» بوصفه معياراً مطلقاً، «بل يستمد حياته من التوحيد»(٥١). هنا، وفي موضع آخر، حيث يذكر إيزاك قيماً ومبادئ أخلاقية، يبدو أنه يتماهى مع موقف الموضوعانية الأخلاقية والعقلانية (الجزئية) الذي جسد رأي الأقلية في العقيدة الإسلامية (مع أنه لم يناقشه). من المفاتيح التأويلية الأخرى التي يحددها إيزاك ذلك المتصل بموقع المفسر في علاقته مع النص قبل فعل القراءة/ التفسير. وفي «سياق إيزاك التأويلي للتعددية الدينية من أجل التحرير»، يعني ذلك تفسيراً من منظور التضامن مع الضعفاء والمهمشين وفقاً لما يعده الموقع الذاتي الذي اتخذه القرآن.

أخيراً، يجب تأسيس الأساليب والمعتقدات والروح السائدة، التي تعدّ

---

(٥٠) F. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, p. 90.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

مسؤولة عن إنتاج معنى مستقل سياقياً وتشكيله، على قواعد المساواة/ العدالة، والجهاد (المرآة التي تعكس هذه المبادئ).

إضافة إلى ما ذكر آنفاً، يدمج إيزاك الصناعة المعجمية وفقه اللغة (التاريخي والمقارن) في منهجه التفسيري.

وبينما تستخدم هذه الدراسة أيضاً المبادئ التأويلية المحددة آنفاً، تختلف في مقاربتها عن منهج إيزاك (وجميع الباحثين الآخرين الذين راجعنا أعمالهم في هذا القسم)، لكنها تصرّ ـ بإلحاح ـ على فصل السنة عن الحديث واعتمادها الإبستيمولوجي والمنهجي أو التأويلي عليه، وتشدد على العلاقة المتكافلة تأويلياً مع تلك القائمة في تأويل قرآني محدد. كما تناقش نظريات طبيعة اللغة وكيف تؤثر في عملية التفسير، وهذا غائب عن عمل إيزاك. إضافة إلى أن هذه الدراسة تتفحص قضية فلسفة الأخلاق في القرآن وكيف تؤثر في عملية التفسير، وهي مسألة يتعذر العثور عليها في أي من الأعمال التي جرت مراجعتها. فضلاً عن ذلك كله، وخلافاً لعمل إيزاك، تقارن الدراسة وتشرح كيف يُستخدم منهجان مختلفان؛ أي منهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة ومنهج المسلمين التقدميين، فيما يتعلق بمسألة الوضع الديني للآخر، لتفسير «أدلّة» القرآن والحديث ذات الصلة من أجل بناء مفهومين مختلفين لـ «المؤمن». ويفتقد عمل إيزاك هذا البُعد أيضاً.

يُعدّ كتاب محمد شحرور «القرآن، والأخلاق، والعقل النقدي» عملاً مهماً آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدراسة الراهنة. ومع أن بؤرة تركيز المؤلف إبستمولوجية لا تأويلية فيما يتعلق بالهدف الرئيس، إلا أنها، وفقاً للمؤلف نفسه، «تتجاوز إبستمولوجيا البحث الأكاديمي الإسلامي التقليدي»[٥٢] لتشمل عدداً من المبادئ التأويلية ـ الفلسفية واللسانية الجديدة، لا سيّما فيما يتعلق بطبيعة مفهوم السنة ومداه وعلاقته بالقرآن[٥٣]، ونصوص

---

(٥٢) M. Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trans. Andreas Christman (Leiden: Brill, 2009).

(٥٣) لم تعد عند شحرور، كجزء من منهجه اللساني الأوسع، كلمتي «الكتاب» و«القرآن» متماثلتين في المدلول. وهو يعني بالكتاب فعلاً النص الثابت في المصحف. ومن أجل التعبير عن ذلك سوف أستخدم كلمة الكتاب بدلاً من كلمة القرآن في هذا القسم الذي يراجع عمل الباحث.

الأحاديث التي تتطلب انتباهنا. من المهم أن العمل يستخدم هذه المبادئ للتوصل إلى فهم جديد لمفهومي الإسلام والإيمان (من بين مفاهيم أخرى)، المتصلين اتصالاً مباشراً بدراستنا. مرة أخرى، ومثلما هي الحال في كتاب إيزاك، تتركز بؤرة اهتمامي في هذا الفصل على تقديم تحليل وجيز للمبادئ الإبستمولوجية والمنهجية الأوسع التي يتبنّاها الباحث. وسوف تمثل كيفية استخدام هذه المبادئ، بدورها، لصياغة آرائه حول مفهومي الإسلام والإيمان، موضوع الفصل السابع.

الأداة الإبستمولوجية (والأنطولوجية) الأولى التي تميز منهج الباحث هي حجة تذكر بحجة محمد إقبال[٥٤]، تؤكد أن الحقبة المعاصرة التي ابتدأت بموت النبي «لم تعد تتطلب أنبياء ورسلاً يبعثهم الله؛ لأن البشر نضجوا إلى حد أنهم قادرون دون تدخل مباشر من الله على استكشاف نواميس الكون بكل ثقة»[٥٥]. وهذا بدوره، كما يتابع الباحث، يمكّن البشر من أن يكونوا مشرّعين مستقلين في مجتمعاتهم. ويصرّ الباحث على أن القرآن بصيغة «الكتاب»، بوصفه التعبير النهائي وخاتم الحقبة الأولى، يجب أن يفهم في ضوء المعرفة المعاصرة. وبعد أن يقر بأنه يبتعد بشكل جذري عن المناهج التقليدية القائمة والفروع العلمية الموجودة، يقترح طرقاً جديدة لمفهمة وتفسير الكتاب (والسنة والحديث) اعتماداً على مبادئ لغوية وفلسفية ـ تأويلية. هنا، سوف أركّز أساساً على المبادئ التأويلية ـ الفلسفية بسبب طبيعة هذه الدراسة، لكنّني سأبدأ بموجز مختصر للمبادئ اللغوية.

تشمل أهم الأدوات اللغوية التي يستخدمها محمد شحرور فكرة اكتمال معنى نص الكتاب، وهي تناقض فكرة التراث الإسلامي التي تؤكد أن بعض أجزاء الكتاب تقع فيما وراء الفهم البشري؛ وحجّة الكمال المطلق التي تحدد وتستخدم وفقها بنية الكتاب وتركيبته ومعناه؛ والمقدمة المنطقية التي تؤكد أن لكل كلمة مفردة في الكتاب وظيفتها المحددة ومعناها المقصود. وهذا يتضمن عدم وجود كلمة قرآنية مستخدمة يمكن أن

(٥٤) M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford University Press, Humphrey Milford, 1934).

(٥٥) M. Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason.*

نعدها مرادفة تماماً لكلمة أخرى؛ وفكرة أن المعنى الظاهر للكلمة يمكن أن يستمدّ من المعنى المضمر، المستمد بدوره من البنية التركيبية والنحوية لجزء معين من النص؛ وفكرة عدم وجود حشو أو زيادة غير ضرورية في **الكتاب**. ونتيجة لذلك كله، لا يعد الباحث كلمات مثل **الإسلام والإيمان** مترادفة أو قابلة للاستبدال في الحقيقة الفعلية، ومثلما سنظهر في الفصل السابع، يقدم الحجّة على أنهما يدلان على نوعين مختلفين من الاعتقاد يحظى كلٌّ منهما بالقبول من الله.

يتعلق أحد المبادئ التأويلية التي يصفها محمد شحرور بمجال تأويل القراءة وتقرير المعنى. ومع أن الباحث يعتقد أساساً بإمكانية اكتشاف نية المؤلف وقصده، إلا أنه يعد المعرفة البشرية للنصوص المقدسة جزئية ومحدودة، وأن من الممكن تفسير النص عبر عدد من الطرق المختلفة. وحين يردد الباحث رأي نصر حامد أبو زيد، الذي يميز تأويلياً بين الطبيعة الثابتة للنص والطبيعة الدينامية لمعناه الدلالي[٥٦]، يصوغ رأياً مفاده أن شكل النص القرآني ثابت لا يتغير، لكن مضمونه «يتحرك». يدعو هذه السمة في الكتاب «التشابه». ويرى أنها تزود الكتاب بمرونة المعنى/ التفسير المتأصلة فيه، وتعد عنصراً جوهرياً في «الحنيفية». وعلى شاكلة إيزاك، يشير محمد شحرور أيضاً إلى أن هذا التأويل لا يؤدي بالضرورة إلى نسبية أخلاقية، بل يوفّر حدوداً معينة إلهياً لأعلى وأدنى قدر من المرونة ضمن **الكتاب**. تعد المرونة في التفسير من ناحية حاسمة الأهمية لاستجابة **الكتاب** للتغيرات في السياقات التاريخية والحقائق الاجتماعية لقرائه/ مفسريه. فضلاً عن ذلك، يجب عدم قراءة **الكتاب**، كما يصر محمد شحرور، بمعزل عن الواقع الاجتماعي الحقيقي، ويجب الانتباه دوماً إلى السياقات التاريخية المختلفة لقرّائه مثلما هي الحال مع أوائل المخاطبين (الجمهور) في مجتمع النبي. لذلك، يصادق محمد شحرور، مثل الباحثين الآخرين الذين قمنا بمراجعة أعمالهم هنا، على الطبيعة التعددية لمعنى النص القرآني وتاريخيته دون إنكار الأصل المقدس والطبيعة المقدسة **للكتاب**.

---

(٥٦) انظر كتابه: **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت؛ القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩١)، وط ٥ (١٩٩٨).

أهم المبادئ الفلسفية التي استخدمها محمد شحرور لمقاربة وتفسير الكتاب مفهومه الثلاثي للوجود، الذي ترتبط وفقاً له عناصره التكوينية الثلاثة: «الكينونة» (الوجود) و«التقدم» (الزمن)، مع «الصيرورة» (التحول) برابطة لا تنفصم عراها. يتحدى الباحث بهذا النموذج التراث الإسلامي ويرغب بتحريره من النظرة الرجعية المتجذرة تقليدياً إلى طبيعة التاريخ والزمن التي تجد التعبير عنها في شكل السلفية أو فكرة اتباع خطى السلف الصالح، أو الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين كما هو مفهوم في العادة[٥٧]. وعبر الترويج لفكرة حتمية «التقدم» إلى أن تقوم الساعة، يؤكد الباحث ما يأتي:

«باختصار: لا يمكن إزالة «التقدم» أو الزمن من الوجود البشري، ولا يمكن «للكينونة» ألا توجد أنطولوجياً، والصيرورة هي صيرورة تاريخية يعمل البشر حين يمارسون إرادتهم الحرة، على تسريعها أو إبطائها، لكن يستحيل وقفها»[٥٨].

واعتماداً على هذا النموذج الفلسفي الثلاثي، يقدّم محمد شحرور الحجة على أن البشرية، فيما يتعلق بمعتقداتها، قد مرت بعملية صيرورة، من الاعتقاد بالآلهة «المجسدة المتعينة، إلى الاعتقاد بالله المجرد الغائب عن النظر»[٥٩]. ويعد الباحث المبدأ الإسلامي «لا إله إلا الله» أكثر أشكال الاعتقاد تقدماً وتجريداً ويمكن أن يتقاسمه الكلّ. هذا الاعتقاد هو الذي يسميه الباحث **الإسلام**. وما يتصل بالطبيعة الثورية للمعتقدات يصح أيضاً على الأخلاق والتشريع.

المهم أن عمل محمد شحرور يعد أيضاً محاولة جديدة لتحديد طبيعة مفهوم السنة ومداه فيما يتعلق بالقرآن ونصوص الأحاديث.

ومثلما نشرح بمزيد من التفصيل في الفصل الثاني، طور التراث الإسلامي نظرية اعتماد القرآن على السنة؛ أي سنة النبي التي وجدت بمرور الزمن التعبير عنها أساساً في الأحاديث «الصحيحة» التي تنقل أفعال

---

(٥٧) لمزيد من التفصيل انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٥٨) M. Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, p. 16.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

النبي وأقواله ـ لأغراض توضيح وتفصيل المبادئ القرآنية العقدية (اللاهوتية) والتفسيرية والشرعية، إضافة إلى المبادئ الأخلاقية، ما يعطي للسنة مكانة شبه مساوية أنطولوجياً للقرآن ويفضلها تأويلياً على كل شيء آخر، بما في ذلك العقل أو حتى الدليل القرآني في بعض العصور. يأسف محمد شحرور لهذا التطور ويستهدف «إظهار أن سنة النبي مشروطة ثقافياً وتاريخياً وتفتقد شمولية كتاب الله»[60]. وعبر التمييز بين جانبي النبوة والرسالة في بعثة محمد الإلهية، يؤكد أن الأولى تتعامل مع البُعد الشمولي العالمي للبعثة الإلهية كما تجسدت في الكتاب الذي يحصره في القضايا المتعلقة بالأخرويات (البعث والحساب...) والمسائل اللاهوتية المحضة التي تعد غامضة وتتجاوز هذا الواقع الموضوعي. بينما تتعلق الثانية بالواقع الموضوعي المحدد والواضح والخاضع للملكات والحواس البشرية. ويقدم الحجة على أن بعثة محمد، مثلما تتمظهر مادياً في حياته وسنته، تتألف من الجانبين معاً. وعند تطبيق نموذجه الثلاثي المذكور آنفاً، يؤكد محمد شحرور أن القرآن وحده يمتلك الخاصية الأنطولوجية المتمثلة في «الوجود بذاته ولذاته»، وليس السنة التي يعرفها بأنها مرتبطة ببشرية النبي، وبأنها اجتهاد غير نهائي لتفسير/فهم الكتاب. وبعد انتقاد مفهوم السنة المعتمدة على الحديث[61]، يقدّم الباحث الحجة على الطبيعة الخاصة والظرفية لمفهوم سنة النبي اعتماداً على خمسة مبادئ هي: ١) فكرة أن أوامر النبي مشروطة بسياقه التاريخي؛ ٢) اجتهاداته في تقييد المباح لا تحتاج إلى وحي منزل؛ ٣) تقييداته للحلال المطلق خضعت لتصويبات مستمرة نتيجة التغير في الظروف في أثناء حياته؛ ٤) اجتهاداته ليست معصومة، خلافاً للوحي؛ ٥) اجتهاداته لا تشكل تشريعاً إسلامياً بغض النظر عن طبيعتها التنبؤية أو غير التنبؤية[62].

ويؤكد في خاتمة القسم المتعلق بالسنة ما يأتي:

«أظهرنا أن من الضروري وضع السنة في السياق الإبستمولوجي

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٦١) ما نعنيه بالضبط بهذه العبارة سوف نتطرق إليه بأسلوب موسع ومسهب في الفصلين الثاني والرابع من هذا الكتاب.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

والثقافي والسياسي للقرن السابع في الجزيرة العربية، وأن علينا نحن الذين نعيش في القرن الحادي والعشرين، اتباع الأسلوب النقدي تجاه طبيعة السنة الطارئة والمرتبطة بالسياق، إضافة إلى صيغ وتعريفات السنة التي ابتكرها الفقه الإسلامي بين القرنين السابع والتاسع»[٦٣].

ومع أن الباحث يرسم عدداً من الخطوط التمييزية المهمة والجديدة بين السنّة والحديث، إلا أنه يظل يعد الحديث وسيلتها الوحيدة للنقل. إضافة إلى ذلك، وعلى الرغم من حقيقة أن عمل محمد شحرور يتصدى أيضاً بشكل غير مباشر لمفهوم من هو «المؤمن» من وجهة نظر قياسية، ويناقش قضية المرأة في الإسلام، إلا أنه خلافاً لكل الدراسات التي ناقشناها إلى الآن، لا يستهدف القيام بذلك بأسلوب يقارن ويغاير منهجياً. كما يتجاهل عمله عدداً من أصول الفقه الأخرى المتعلقة بقضايا تبرز في هذه الدراسة، مثل مناقشة طبيعة الأخلاق القرآنية وفلسفة الأخلاق أو طبيعة مقاصد الشريعة الإسلامية.

من الأعمال الأخرى المنشورة التي يمكن مقارنة بؤرة تركيزها في هذا الصدد مع الدراسة الحالية كتاب آخر لخالد أبو الفضل بعنوان «السرقة الكبرى: انتزاع الإسلام من المتشددين». يستهدف الكتاب في الجوهر تسليط الضوء على كيفية رسم الحدود الفاصلة بين اعتقاد وممارسات من يسميهم المؤلف «المعتدلين» و«المتشددين» المسلمين عبر سلسلة من القضايا المتعلقة، مثلاً، بطبيعة القانون والأخلاق، والمقاربات للتاريخ والحداثة، والتفاعل مع غير المسلمين والخلاص، وطبيعة ودور المرأة في الإسلام. ومع أن موضوع الكتاب يعكس إلى حد ما موضوع هذه الدراسة ويتداخل معه، إلا أنه لا يشمل مناقشة منهجية للقضايا من وجهة نظر أصول الفقه/تأويل القراءة؛ لأنه كتب أساساً للقراء غير الأكاديميين. ويدرك المؤلف جيداً أهميتها، لكنه يعدها خارج نطاق الكتاب وغرضه. في هذا السياق، يؤكد أن:

«معنى النصوص الدينية يتأثر تأثراً شديداً بالميول والنزعات والالتزامات الأخلاقية لقراء هذه النصوص، كما يتأثر أيضاً بالأدوات

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

التقنية التي يستخدمها الناس لفهم النص. لكن هذا ليس المكان المناسب للغوص في الأدوات التجريبية للمتشددين والمعتدلين والمناهج التي يستخدمونها لتفكيك معاني ومضامين النصوص»(٦٤).

أحاول ذلك في هذه الدراسة فيما يتعلق بمفهومي النموذج المثالي دينياً لـ «المرأة المسلمة» و«المؤمن» من منظور مناهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين.

لمحة موجزة عن فصول الكتاب

يقدم الفصل الأول من منظور عريض أصول المجادلات التي ما زالت مستمرة حول المكانة والأصالة النسبيتين لمختلف مصادر السلطة الشرعية في التراث الإسلامي، ويبدأ بتفسير الخلفية التاريخية وارتقاء مقاربتين رئيسيتين للتراث الإسلامي تستندان إلى **المذهب وأهل الحديث**، ويسلط الضوء على أوجه الشبه والاختلاف بينهما، كما يناقش مفهوم **السلفية** من أجل إظهار محورية هذا المفهوم فيما يتعلق بكيفية مفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. أخيراً، يحاول بإيجاز موضعة مجتمعي تفسير أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين على هذه الخلفية التاريخية.

يعرض الفصل الثاني مناقشة حول الممثلين الرئيسيين لمجتمع تفسير السلفية التقليدية الجديدة ويضعه ضمن إطار علاقته بعدد من القضايا التي شكلت موضوع الفصل السابق، ومنها السياق التاريخي وراء ظهور مذهبي **أهل الحديث وأهل الرأي** قبل الحقبة الحديثة؛ وفهم أتباع السلفية التقليدية الجديدة لمفهوم السلفية؛ وأفكار أتباع السلفية التقليدية الجديدة فيا يتعلق بالعوامل التكوينية للعلم (المعرفة الشرعية)؛ ومفهوم أتباع السلفية التقليدية الجديدة لطبيعة ومدى مفهوم السنة؛ ووصف أتباع السلفية التقليدية الجديدة لمنهجهم.

ينقسم الفصل الثالث إلى جزأين: يحدد الأوّل الافتراضات التي

---

(٦٤) El- Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins, 2005), p. 203.

أرشدت المناهج ما قبل الحديثة فيما يتعلق بالقرآن ويقدم تحليلاً نقدياً للمضامين التفسيرية لهذه الافتراضات. ويتفحص الثاني الافتراضات التفسيرية الكامنة خلف مناهج السنة التي تتبناها السلفية التقليدية الجديدة ومضامينها التفسيرية. وفيما يتعلق بافتراضات مناهج أصول الفقه ما قبل الحديثة، أعتمد على البحث الأكاديمي الذي كان يتصدى أساساً للبحث الأكاديمي المرتكز على المذاهب نظراً لأن كثيراً منها تتقاسمه السلفية التقليدية الجديدة والمناهج المرتكزة على المذاهب[٦٥].

تتمثل مهمتي في الفصل الرابع في تفسير كيف تتحمل مناهج السلفية التقليدية الجديدة مسؤولية صياغة آراء علماء السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بمسألة ما الذي يكوّن النموذج المثالي دينياً لمفهومي «المؤمن» (الجزء الأول) و«المرأة المسلمة» (الجزء الثاني). ومن أجل ذلك، سوف أقدم مؤشرات نصية من القرآن والحديث استخدمها علماء السلفية التقليدية الجديدة وأحللها فيما يتعلق بمناهج السلفية التقليدية الجديدة التي ترشد آراءهم حول هذين المفهومين.

يتألف الفصل الخامس من أربعة أجزاء: يستهدف الأول تقديم مناقشة حول موضوعات معينة تؤسس نظرة المسلم التقدمي إلى العالم. ويوضع القسمان الثاني والثالث في السياق التاريخي ويناقشان الفكر الإسلامي التقدمي فيما يتعلق بأسلافه المفكرين من عالمي الأغلبية المسلمة والأغلبية غير المسلمة. أما الجزء الأخير فيقدم لمحة عن مقاربة المسلمين التقدميين لمفهمة التراث الإسلامي ودراسته بغرض فهمه، والمفهوم الإبستيمي (المعرفي) للحداثة/ الحديث.

وعلى شاكلة ما عرض في الفصل الثالث حول مناهج السلفية التقليدية الجديدة، يتمثل هدف الفصل السادس في مناقشة السمات المميزة لمناهج المسلمين التقدميين ومضامينها التفسيرية.

يستهدف الفصل السابع والأخير تفسير كيف تحمل مناهج المسلمين التقدميين مسؤولية توليد مفهومهم عن النموذج المثالي دينياً لـ «المؤمن»

(٦٥) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

و«المرأة المسلمة». ويستخدم المنهج نفسه الذي جرى تبنيه في الفصل الرابع. تُقدم أولاً (الجزء الأول) آراء المسلمين التقدميين حول قضية من يشكل النموذج المثالي دينياً لمفهوم «المؤمن». ثم يُعرض موقف المسلمين التقدميين حول النموذج المثالي دينياً لمفهوم «المرأة المسلمة» (الجزء الثاني).

في الخاتمة، توجز الركائز النظرية المؤسسة للدراسة، ومنهجيتها، وأهدافها، والنتائج التي توصلت إليها. وعلى وجه الخصوص، تؤطر أهمية الدراسة فيما يتعلق بالخطابات والقضايا الأوسع المحيطة بالمجتمعات الإسلامية، لا سيّما المجادلات الجارية بين المسلمين والخلافات بين التيارات «المحافظة» و«الحداثية» حول الشرعية الدينية.

الفصل الأول

أصول المجادلات والمناقشات
حول المكانة والأصالة النسبيتين لمختلف مصادر المرجعية الشرعية في التراث الإسلامي السني

يقدم هذا الفصل من منظور عريض أصول المجادلات التي ما زالت مستمرة حول المكانة والأصالة النسبيتين لمختلف مصادر السلطة الشرعية في التراث الإسلامي. ويبدأ بتفسير الخلفية التاريخية وارتقاء مقاربتين رئيسيتين للتراث الإسلامي تستندان إلى **المذهب** و**أهل الحديث**، ويسلّط الضوء على أوجه الشبه والاختلاف بينهما. ثم يناقش مفهوم **السلفية** من أجل إظهار محورية هذا المفهوم فيما يتعلق بكيفية مفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. أخيراً، يحاول بإيجاز موضعة مجتمعي تفسير أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين على هذه الخلفية التاريخية.

مقدمة

ترتبط كلمة **تراث** في الفكر الإسلامي السني التقليدي عادة بمفاهيم أخرى مثل الاستمرارية، والثبات، والأصالة، والسلطة المرجعية. وهي تعني حرفياً «توريث» الممارسات والمعتقدات الإسلامية[1]. ويمكن أن تتصف كلمة **تراث** في معناها الدلالي الأوسع بالسيولة، والدينامية، وبكونها بنية دينية ـ تاريخية تراكمية مع جوهر فكري مركزي، يتكون

(١) C. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), p. vii.

أساساً من القرآن والسنة، وعدد من العقائد التي تطورت لاحقاً واشتقت من الجوهر تتصل بالفلسفة، واللاهوت (العقيدة)، والأخلاق، والشريعة، وأصول الفقه، والتصوف، إضافة إلى بعض المواقف والأفكار السوسيولوجية والسياسية[٢]. مرّة أخرى، من المفيد التأكيد عند هذه النقطة أن مفهوم **التراث** مجال خلافي وأن مختلف الجماعات الإسلامية من الماضي والحاضر، ومنها مجتمعا التفسير اللذان تركّز عليهما هذه الدراسة، عملت على مفهمته بطرق مختلفة، ورفض أو قبول جوانب معينة من التراث المتراكم بوصفها منتمية إليه أو منبتّة الصلة عنه. ونظراً لتركيز الدراسة على القضايا المتعلقة بأصول التراث الإسلامي وتطوره فيما يتصل بالمكانة والأصالة النسبيتين لمختلف مصادر المرجعية الشرعية في التراث الإسلامي، التي تشكل موضوع أصول الفقه الإسلامي، استعمل تعبير التراث الإسلامي بهذا المعنى المحدد. يعرف محمد هاشم كمالي أصول الفقه بأنه علم «يهتم بمصادر الشريعة [الإسلامية]، وترتيب أولويتها، والمناهج التي تستنبط بواسطتها الأحكام الشرعية من مصادر الشريعة»[٣]. أما أحمد فيعرض تعريفاً أكثر تفصيلاً إلى حدّ ما لأصول الفقه بوصفها مؤلفة من ثلاثة مكونات: ١) الأحكام (نظرية الأحكام الفقهية العملية التي تعد من ثمرات التفكير الشرعي)؛ ٢) مصادر الشريعة، النصية واللانصية؛ ٣) مبادئ القياس الشرعي التي تربط مصادر الشريعة بالأحكام الفقهية العملية[٤].

وفقاً لعقيدة الأغلبية التقليدية، تشمل المصادر الأخرى للتراث الإسلامي، بغضّ النظر عن القرآن والسنة، تلك القواعد المستمدة والمستنبطة منهما؛ أي **الإجماع والقياس**. وفضلاً عن هذين المصدرين، فإنّ معظم المذاهب الإسلامية بدءاً من القرن الرابع الهجري أخذت تعترف في مجمل تأويلها الفقهي، بدرجات متفاوتة، بالمصادر اللانصية

(٢) Abu Rabi'I, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World*, (New York: SUNY Press, 1996), p. 42.

(٣) M.H. Kamali, «Methodological Issues in Islamic Jurisprudence,» *Arabic Law Quarterly* 11, no. 1 (1996), pp. 3-33.

(٤) Ahmad, «The Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Takhrij al-Furu ala al-Usul Literature,» (PhD. Study, Harvard University, 2005), p. 31.

للشريعة، مثل الاستصلاح (المصلحة العامة) والاستدلال (الاستنباط)، وقدر معين من العقل ـ وهي مبادئ مستنبطة شاعت الإشارة إليها بوصفها مقاصد الشريعة، التي تشمل من بين أمور أخرى الحفاظ على الحياة، والدين، والملكية...[٥].

فيما يتعلّق بالقرآن والسنة، بوصفهما المصدرين الرئيسيين للتراث الإسلامي، أجمع المسلمون كلهم على أنهما المرجعيتان النهائيتان للتراث الإسلامي[٦]. وحتى الاستقصاء العابر للتراث الفكري الإسلامي يثبت محورية مفهومي القرآن والسنة في جوانبه وملامحه كلها. في الماضي والحاضر على حد سواء، صاغت تشكيلة متنوعة من المجتمعات التفسيرية على طرفي الانقسام الأيديولوجي الإسلامي عقائدها ومناهجها على أساس هذين المصدرين. وكثيراً ما استحضرت هذه المجتمعات صيغة «العودة إلى القرآن والسنة»، التي خدمت على مدى التجربة التاريخية الإسلامية، وفي العصر الحديث، وظيفة ساحة الصراع الأيديولوجي بين مختلف الفرق والجماعات: من هي الفرقة التي يعد فهمها لهذه المصادر (النصية)، وتعريفها، وطبيعتها، ومداها الأكثر تمثيلاً للقصد/ المشيئة الإلهية، وتجسيد النبي، وتوضيحه، وتفصيله لها. فضلاً عن ذلك كله، كثيراً ما يستخدم هذا الشعار «لتوفير موضوع عقدي، أو أيديولوجي، أو جيو ـ سياسي تستعمله الجماعات الإسلامية الطرفية ضد السلطة المركزية»[٧]. إضافة إلى أن هذين المصدرين «يستخدمان بين الحين والآخر في خطابات مختلفة الأنواع ـ سياسية، وقانونية/ فقهية، واجتماعية... ـ من أجل ربط الجهود والخطابات

---

(٥) W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge University Press, 1997), pp. 82-206.

(٦) رفضت قلّة قليلة من الجماعات الإسلامية، مثل جماعات «أهل القرآن» في القرنين التاسع عشر والعشرين مفهوم السنة بوصفها معيارية بسبب رفضها للحديث، ففي أذهان أعضائها يتماثل المفهومان وفقاً للعلم الإسلامي التقليدي، ومن هنا أتى رفض مفهوم السنة باعتباره مصدراً للشريعة. انظر: D. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 38-39.

نعرض مزيداً من المناقشة لهذه الحركات في النص اللاحق.

(٧) Y. Wahudi, «The Slogan 'Back to the Qur'an and Sunna' -A Comparative Study of the responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid Al-Jabiri and Nurcholish Majid,» (Ph.D. Study, McGill University, Canada, 2002).

الناتجة عن التفسير مع الجزء الرئيس من الحقيقة المؤسسة مسبقاً»[٨].
بكلمات أخرى، ظلّ معنى وتفسير هذين المنبعين للتراث الإسلامي، وما يزالان، محلّ خلاف وجدل بين مختلف الجماعات الإسلامية.

في أغلب الحالات، ارتقى مفهوم ما نعدّه اليوم التيار الرئيس من التراث الإسلامي السني، بوصفه عقيدة وممارسة في المعنى الأوسع، نتيجة للعديد من الصراعات الأيديولوجية والتطورات المذهبية، التي أدى بعضها إلى حروب أهلية اندلعت بعد وفاة النبي مباشرة[٩]. ومن الضروري استقصاء هذه التطورات، وفقاً للأهداف المحددة المذكورة آنفاً لهذا الفصل، من أجل رسم صورة واضحة (أو أوضح) لطبيعة التراث الإسلامي والعوامل التي صاغت المجادلات الكامنة وراء مختلف عمليات المفهمة والتفسير. وهذا ما نعرضه فيما يأتي.

أولاً: العصر ما قبل الحديث: من زمن النبي إلى القرن الثامن عشر

حين كان النبي حياً، لم يكن لمجتمع المسلمين مجرد ناقل للوحي القرآني وحسب، بل تجسيداً حياً له أيضاً، وتفصيلاً وتوضيحاً لشخص وشخصية النبي محمد نفسه. لكن بعد وفاته، توقف الوحي ولم يعد مجتمع المسلمين يملك الفرصة للسؤال والاستفسار واستشارة رسول الله عن معنى الآيات ومدلولها. تولّى كبار صحابته أداء هذه المهمة بهدف الالتزام بتعاليم القرآن والسنة والحفاظ عليها. لكن مثلما يثبت تاريخ المسلمين (المليء بالأدلة) لم يتمكنوا من منع التوترات والانقسامات بين المتحازبين من الظهور على السطح ضمن المجتمع الإسلامي الوليد حتى قبل انتهاء مراسم دفن النبي[١٠].

---

(٨) A.Al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism,» in A. van der Kooijand, *Canonization and Decanonization*, ed. K. van der Toorn (Leiden: Leiden University Press, 1998), pp. 191-228 esp. 199.

(٩) F. Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Edited and with an introduction by E. Moosa, (Oxford: Oneworld, 2000), p. 30.

(١٠) W. Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

أسهم عدد من العوامل في التطور المبكر للانقسامات في مجتمع المسلمين. ويمكن اقتفاء أثر العاملين المهمين مباشرة بالنسبة لنا فيما يتعلق بتفسير التراث الإسلامي، والمصادر الشرعية لسلطته الفقهية، والمكانة النسبية لهذه المصادر، في طبيعة الوحي القرآني وتجسيد النبي له، والسرعة المذهلة التي تمكّن بها العرب المسلمون من فتح مناطق جغرافية شاسعة. وفيما يتّصل بالنقطة الأولى، يمكن تقديم الحجة على أن مجتمع المسلمين لم يجد مرشداً محدداً في القرآن ولا في إرث النبي حول جملة متعددة ومهمة من المسائل اللاهوتية (العقدية) أو السياسية، أو القانونية (الفقهية/ الشرعية)، بغضّ النظر عن استحضار أهمية بعض الأساسيات الأخلاقية الدينية، مثل التقوى، والحساب على الأعمال يوم القيامة/ الحساب، وأخوة المؤمنين[١١]. على سبيل المثال، تشمل هذه القضايا مسألة القدر (الإرادة الحرة)، ومدى وطبيعة الإيمان والكفر، والعلاقة بين دور العقل والنقل في صياغة الشرع، وطبيعة السلطة النبوية الدينية والسياسية... إلخ، التي سببت كلها انقسامات كبرى في مجتمع المسلمين الناشئ. ونتيجة لذلك، ظهر بسرعة عدد كبير من الطوائف والفرق صاغت آراء متمايزة، وغالباً متعارضة، حول المسائل المذكورة آنفاً (وسواها)[١٢].

تمثل السبب الثاني، الذي آزر الأول وتفاعل معه، في السرعة التي تأسست فيها الدولة الإسلامية. ففي غضون ثلاثة أجيال بعد وفاة النبي، توسّع مجتمع المسلمين ليتحوّل إلى إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف فتحت أراضٍ امتدت من آسيا الوسطى إلى أسبانيا[١٣]. شكّل الفاتحون العرب أقليةً في هذه الأراضي وتمكنوا من امتصاص وهداية عدد متزايد من أتباع الإثنيات والثقافات والديانات الأخرى الذين لم تجمعهم أية صلة تاريخية أو وجدانية أو معرفة سابقة بمجتمع المسلمين المبكر ونبيهم. وعند إدراك هذا الوضع، انتشر رأي على نطاق واسع بين العرب المسلمين مفاده أن الإمبراطورية الإسلامية المتوسعة سرعان ما ستنفصل عضوياً عن تعاليم

---

(١١) Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, pp. 3-7.

(١٢) F. Rahman, *Revival and Reform in Islam*, pp. 30-69.

(١٣) M. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

القرآن والسنة إلا إذا جرت محاولة منهجية للحفاظ عليها. ووفقاً للروايات السنية التقليدية، استحثت هذه الظروف الخليفة الراشدي الأول أبا أبكر (توفي سنة ١٢هـ) والخليفة الثالث عثمان (توفي سنة ٣٥هـ) على البدء بعملية تجميع المخطوطات القرآنية في «مصحف» واحد. أنجزت هذه المهمة على الأغلب في عهد عثمان. أما الهمّ الثاني، فكان الحفاظ على سنة النبي بأمل توحيد مختلف الفرق الإسلامية والحفاظ على سلامة ووحدة واستقرار الأمة الإسلامية الوليدة[١٤]. في أثناء القرون الثلاثة الأولى، كان مفهوم السنة يُدرك بوصفه ممارسة سلوكية عامة، ليست محددة بطريقة نظامية لمجتمع المسلمين المبكر، تمت صياغتها والحفاظ عليها ونقلها شفاهياً أو بصورة مستقلة عن أي سجلات مكتوبة[١٥]. على سبيل المثال، يؤكد غورايا أن مفهوم السنة، كما أدرك في أثناء هذه الحقبة، كان يعني مفهوماً مؤسساً على معايير دينية إسلامية معترف بها ومعايير مقبولة للسلوك مستمدة من المبادئ الدينية والأخلاقية التي قدّمها النبي[١٦]. أشير إلى ذلك بمفهوم السنة غير المعتمدة على الحديث.

لكن قبيل نهاية القرن الهجري الأول، بدأت تتشكل مبادرة باتجاه التوثيق المنهجي والنظامي للأحداث التي أحاطت بحياة النبي، عرفت باسم ظاهرة «طلب العلم»[١٧] بصيغة مكتوبة للأحاديث. ومن أسباب توثيق وجمع المادة المتعلقة بحياة النبي الاستفادةُ من هذه المعرفة لأغراض توضيح الشرع وتفسيره لتلبية الاحتياجات الفقهية والدينية والسياسية والاجتماعية للإمبراطورية الإسلامية المتوسعة باطراد. إضافةً إلى ذلك كلّه، شكّل التغير في القيادة السياسية وقيام الدولة العباسية (١٣٢ هجرية)

(١٤) E. Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim Al-Razi* (E. J. Brill: Leiden, 2001).

(١٥) Duderija, «The Evolution in the Concept of Sunna during the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of an Authentic Hadith as Based on Recent Western Scholarship» (Peer-reviewed conference paper, unpublished).

(١٦) M. Y. Guraya, «The Concept of Sunna in the Muwatta of Malik B. Anas,» (unpublished PhD. Study McGill University, 1969; cf. U.F. Abd-Allah, Malik's Concept of «Amal in the Light of Maliki Legal Theory» (unpublished PhD. Study, University of Chicago, 1978).

(١٧) رحلات قام بها أتقياء المسلمين الذين أرادوا الحفاظ على كلمات النبي وتدوينها.

عاملاً آخر، فقد استولى العباسيون على الخلافة من الأمويين على أساس الزعم بأنهم القيّمون الشرعيّون على سنة النبي، التي زاد إقرار جمهور المسلمين بأهميتها الدينية، حيث ردوا نسبهم إلى العباس عمّ النبي، وذلك من أجل تبرير سلطتهم السياسية وشرعنتها. أوجدت هذه الظروف دافعاً محفزاً متعاظماً نحو مزيد من البحث المنهجي عن السنة وجمعها، ولا سيّما في صيغتها المكتوبة على شكل حديث[١٨]، ما أدّى إلى ظهور علوم الحديث، التي شملت فروعاً معرفية تتصل بجمع، وتقييم، وتقدير الأحاديث اعتماداً على مبادئ وآليات منهجية معينة ومصممة لضمان صحتها. أشير إلى هذه العملية العريضة بتعبير «قلدنة» الفكر الإسلامي (تحويله إلى تقليدي)، وتعبير «حدثنة» السنة (تحويلها إلى حديث). في المعنى الدلالي الأوسع، تشير هذه العملية إلى تلك الآليات الاجتماعية والسياسية والفقهية التي أسهمت طوال النصف الثاني من القرن الثاني والقرن الثالث الهجري برمته في:

ـ النمو المستمر في الحديث وانتشاره؛

ـ الأهمية المتزايدة المدركة التي أعطيت للحديث على حساب مفهوم السنة غير المعتمدة على الحديث؛

ـ امتصاص الحديث للسنة العملية والشفاهية المرتكز؛

ـ زيادة تطبيق الحديث في علوم القرآن والسنة، مثل أصول الدين، والتفسير، وأصول الفقه، وأصول السنة؛

ـ تطور نماذج تراتبية، وفقهية، وتأويلية نصية المرتكز كلية (نصوص القرآن والسنة) وتهميش أدوات السنة (والقرآن) الإبستمولوجية والمنهجية التي لا تعتمد على النصوص، مثل فكرة «الرأي» (المرتكز على العقل)، أو الرأي القائل بوجود حدود مشتركة بين السنة (والقرآن) وبعض القيم أو المبادئ الأخلاقية المعينة مثل العدل أو السلوك القويم.

أعني بتعبير «حدثنة» السنة، أن جملة الأحاديث المكتوبة أصبحت

---

(١٨) N. Abbott, «Studies in Arabic Literary Papyri,» *Qura'nic commentary and tradition,* vol. 2, no. 56.

الوسيلة الوحيدة لنقل/تجسيد السنة والمنهج المعتمد على الحديث لاستنباط السنة.

ونتيجة لهذه العمليات، حدث تغير في فهم حدود «العلم» (المعرفة الدينية الشرعية) ومصادره. على سبيل المثال، قبل عملية «قلدنة» الفكر الإسلامي المذكورة آنفاً، عُدّ العقل والرأي مكوّناً من مفهوم «العلم»، ونظر إليهما أساساً كأداة شرعية وعملية (براغماتية) لاستنباط الشرع. ومن ثمّ، كانت لهما دلالة إيجابية[(١٩)]. وبعد «قلدنة» الفكر الإسلامي، بدأ «العقل» و«الرأي» يعانيان انحساراً تدريجياً في الشرعية والمدى، ما أدى إلى استبعادهما في نهاية المطاف من «العلم». والآثار الوحيدة للعقل بوصفه مصدراً للسلطة الشرعية بقيت في القياس[(٢٠)].

عند بداية القرن الثاني الهجري، عدّت بعض الفرق الإسلامية عمليات جمع الحديث أصدق تعبيراً عن سنة النبي من المناهج الأخرى التي استخدمتها جماعات أخرى كان مفهومها عن السنة مستقلاً عن الحديث إبستمولوجياً ومنهجياً. وبحلول النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أطلق على الطائفة الأولى اسم «أصحاب الحديث» أو «أهل الحديث»، والثانية «أهل الرأي»[(٢١)]. عدّ مذهب أهل الحديثِ الحديثَ المستودع الوحيد والكامل للسنة والوسيلة الوحيدة لاستمراريتها والحفاظ عليها. وظهرت هذه المقاربة للسنة المرتكزة على الحديث انطلاقاً من معارضة

---

(١٩) W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 53.

قارن: Ali S. Ali, «Tafsir al Ma'thur: The Qur'anic Exegesis of Prophet Muhammad, His Companion and Successors,» (Ph D. Thesis, University of Michigan, 1996), pp. 96-97.

(٢٠) F. Rahman, *Revival and Reform in Islam*, pp. 102-103.

حتى الإقرار بالاستحسان اعتماداً على العقل، كان إما نوعاً من القياس المعتمد على الضرورة (الأحناف)، أو الإجماع (الحنابلة) أو المصلحة (المالكية). أما الشافعي فيرفضه قطعياً بسبب طبيعته المرتكزة على العقل. انظر: M. H. Kamali, «Istihsan and Renewal of Islamic Law,» <http://www.google.com.au/search?hl=en&rlz=1T41RFA_enAU319AU321&q=madhahib+istihsan&aq=f&aqi=&aql=&oq=>, accessed May 24, 2011.

(٢١) Ch. Melchert, «Ibn Mujahid and the Establishment of seven Qur'anic Readings,» *Studia Islamica* 91 (2000), pp. 5-22;

للاطلاع على صورة أكثر تفصيلاً للانقسام بين أهل الحديث وأهل الرأي، انظر: A.Osman, «The History and the Doctrine of the Zahiri Madhhab,» (Ph D. Thesis, Princeton, 2012), pp. 106-161.

مفهوم أهل الرأي عن طبيعة ومدى السنة (وبالتوسع طبيعة القرآن نفسه) ودور الرأي (المرتكز على العقل) في تفسير التراث الإسلامي(٢٢). أصرّ أهل الحديث على ضرورة رد الشريعة كلها إلى النص القرآني والسنة المرتكزة على الحديث، واعتبار الرأي إما أداة منهجية غير شرعية لاستنباط الأحكام الشرعية(٢٣)، أو وجوب تقييد استخدامه وحصره في تلك الحالات التي لم تتطرق إليها نصوص القرآن والحديث على الإطلاق(٢٤). وحسب ميلشيرت، عدّ أهل الحديث القرآن والأحاديث «الصحيحة» الركيزة الوحيدة المشروعة دينياً للشريعة والعقيدة الإسلامية، وفضلوا العودة إلى الحديث «الضعيف» على المبادئ المستنبطة عموماً من القرآن أو عبر القياس (العقلي)(٢٥). ووفقاً لممثلي أهل الحديث، لا يوجد اختلاف بين الحديث والفقيه، وبذلك، تعامل أنصار منهج أهل الحديث مع المشكلات الفقهية عبر الإشارة حصراً إلى الأحاديث ذات الصلة وقراءتها. في بغداد القرن التاسع الميلادي، ارتبطت جماعة أهل الحديث مع أتباع المذهب الحنبلي الذي أخذ اسمه من أحمد بن حنبل (توفي سنة ٢٤١ هجرية). من ناحية أخرى، عدَّ أهل الرأي، أو «شبه العقلانيين» حسب تعبير ميلشيرت، الفقه مجالاً منفصلاً عن علوم الحديث، واستخدموا الأساليب التقنية العقلانية للمتكلمين لتبرير المبادئ العقدية (اللاهوتية) المقبولة. ارتبطت هذه المدرسة الفكرية أساساً بظهور مذهبيْ مالك والشافعي في القرن الثاني الهجري(٢٦). ومن ثمّ، يمكن القول: إن تعبيريْ أهل الحديث وأهل الرأي «أشارا إلى فرعين من العلم الشرعي انشغلا أصلاً باستقصاء الشريعة الإسلامية: اهتمّ الأول بدراسة المصادر المنقولة (الحديث)، والثاني بالجوانب العملية من الشريعة»(٢٧).

---

(٢٢) Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, trans. C. R. Barber and S. M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd: 1971), p. 81; J. Schachr, «Ahl-Hadith,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Volume on (Leiden: E. J. Brill, 1960), p. 258.

(٢٣) تلك هي الحالة لدى الظاهرية أو الحشوية الذين كثيراً ما أطلق عليهم اسم أهل الحديث.

(٢٤) Sh. Jackson, «Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al-Shari,» *2006 Mitch. St. L. Rev.*, pp. 1469-1486.

(٢٥) م. أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٤٥٩.

(٢٦) Melchert, «Ibn Mujahid,» p. 6.

(٢٧) Goldziher, *The Zahiris -Their Doctrine and Their History* (Leiden: E. J. Brill, 1971), p. 3.

ومع اكتساب تأثير السنة المرتكزة على الحديث مزيداً من الموثوقية والصدقية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، اتخذ أهل الرأي ـ الذين تبلورت مقاربتهم في هذا الوقت في عدد من المذاهب الإقليمية ثم الشخصية فيما بعد[(٢٨)] ـ عدة خطوات لاستيعاب وإعطاء مزيد من الشرعية إلى كتلة متنامية من النصوص المعتمدة على الفكرة المستندة إلى الحديث حول طبيعة ومدى مفهوم السنة في تأويلهم المجمل للقرآن والسنة. ومن ثمّ، بدأت عملية من التوافق والتعايش والتلاقح المتبادل بين أهل الرأي، وأوائل المبشرين بالمذاهب، ومناهج أهل الحديث، ما أدّى إلى تشكيل ما يعرف بالمذاهب السنية الأربعة التي ما زالت موجودة إلى اليوم[(٢٩)]. وعُدت مذاهب المالكية والحنفية والشافعية الأقرب إلى نموذج أهل الرأي في تفسير القرآن والسنة لأغراض الاستنباط (الاشتقاق) الفقهي. أما المذهب الحنبلي فقد عُد عموماً وارث منهج أهل الحديث[(٣٠)]. لكن مفهوم طبيعة السنة وفقاً للمذاهب ظلّ مستقلاً عن الحديث إبستمولوجياً ومنهجياً. تبدى مفهوم السنة المستقلة عن الحديث بوضوح أيضاً في كتابات فقهاء المذاهب في القرن الثامن الميلادي في العراق، مثل أبي يوسف (توفي ١٨٢هـ/ ٧٩٨ م) الذي أشار إليها بأنها «السنة المحفوظة المعروفة»، وفقيه المدينة المنورة مالك بن أنس (توفي ١٧٨هـ/ ٧٩٥م)، الذي أشار إليها أساساً بوصفها «سنة ماضي الأعمال»[(٣١)].

لكن براون يقول إن المذاهب «أعطت الموافقة نظرياً على أهمية الحديث، بينما عارضت تطبيقه الشامل»، ومن ثمّ أوجدت توتراً بين تعريف أهل الحديث للسنة و«العقيدة الفعلية للمذهب»[(٣٢)]. أما حركة أهل الحديث التي ترسخت باطراد فقد وضعت موضع المسائلة المبدأ التأويلي

---

(٢٨) Ch. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law in the Ninth-Tenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

(٢٩) Goldziher, *The Zahiris*, 3; Hallaq, *The Origins*, pp. 122-128.

يصف حلاق ذلك بـ «الجُميعة الكبرى».

(٣٠) Goldziher, *The Zahiris*, pp. 4-5.

(٣١) Duderija, «The evolution in the canonical Sunni Hadith».

(٣٢) Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 20.

الذي بنته المذاهب منهجياً للقرآن ـ السنة بوصفه لا يرتكز على السنة الصحيحة[٣٣]، ما فتح الأبواب لحجة إحياء السنة (=العودة إلى السنة النبوية). ولا يتحقق إحياء السنة إلا بالإصرار على التمسك الثابت بـ «الحديث الصحيح»، كما حدده منهج أهل الحديث. ومن ثمّ، فإن الغرض الرئيس الكامن خلف الدعوة إلى إحياء السنة هو إضعاف المقاربة المرتكزة على المذهب لمفهمة وتفسير التراث الإسلامي، لا سيّما المفهوم المتعلق بطبيعة ومدى مفهوم السنة.

نعرض عند هذه النقطة فكرة عن مقاربة أخرى للتراث الإسلامي يمثلها المتكلمون (أهل الكلام)؛ إذ أطلقت الأبحاث الأكاديمية الإسلامية الغربية على أهل الكلام لقب أول «العقلانيين» المسلمين الذين صادقوا على الأسس الجوهرية للموضوعية الأخلاقية في فهم طبيعة الفلسفة الأخلاقية القرآنية مع توكيدهم على وحدة الله، وتنزيهه، وعدله، إزاء الميول إلى التجسيد/التشبيه الحاضرة في عقيدة أهل الحديث. شدّد هذا المذهب الفكري الذي ظهر في القرن الثامن الميلادي أيضاً على أهمية العقل وحرية الإرادة في العقيدة وصياغة الشريعة الإسلامية وتفسيرها. رفض أهل الكلام فكرة أن تكون الأحاديث بشكل رئيس والعلوم المؤسسة لمعارفها قادرة على استعادة السنة أو توثيق صحتها، لكنّهم لم يرفضوا فكرة مرجعية/سنة النبي بحدّ ذاتها. ومن المهمّ ملاحظة أن رأي المتكلمين حول طبيعة المعرفة (الإبستمولوجيا) واللاهوت (العقيدة) أثّر تأثيراً بالغاً في الفقهاء المنتمين إلى المذاهب (وبدرجة أقل مذهب أهل الحديث)، لا سيّما فيما يتعلق بكيفية توثيق صحة الحديث مثلما سنرى فيما يأتي[٣٤].

باختصار، يمكننا الاستنتاج أن إحدى نقاط الخلاف بين المقاربات المرتكزة إلى المذهب وأهل الحديث لمفهمة التراث الإسلامي وتفسيره هي التباين في تصديها لمسألة طبيعة ومدى مفهوم السنة.

من نقاط الاختلاف الأخرى بين المقاربة المرتكزة على المذهب

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٤) Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Ph D. Dissertation, Harvard University, 1984), Introduction.

للتراث الإسلامي ومنهج أهل الحديث دور السلطة المرجعية الخارجية ووظيفتها في تفسير الشريعة الإسلامية. ومن أجل فهم هذه النقطة، نحتاج إلى أن نصف بإيجاز طبيعة الشريعة الإسلامية التقليدية. في الجوهر، يمكن أن نميّز الشريعة الإسلامية بوصفها خطاباً متوسعاً ومتنامياً[٣٥]، وغير مؤسس كلياً على الوحي المنزل أو الوثائق المكتوبة[٣٦]، ومشيداً اجتماعياً[٣٧]، ومتأصلاً في الإطار الأوسع الشفاهي المرتكز الذي يفضل «الكلام السلطوي»[٣٨] (حسب عبارة أحمد سوايايا) لبعض الأفراد (مثل النبي محمد، والخلفاء، ومؤسسي المذاهب... إلخ) الذين يعدهم المسلمون سلطات مرجعية[٣٩]. بكلمات أخرى، تعد السلطة المرجعية في الشريعة الإسلامية أولاً وقبل كل شيء إبستمية (معرفية) في الطبيعة[٤٠]. ونتيجة لاجتهاد أفراد شكلوا مرجعيات على مر الزمن، ظهرت السوابق الفقهية وأصبحت تعد ملزمة من قبل جماعة المسلمين؛ لأنها اعتبرت متوافقة مع تعاليم القرآن والسنة. وأدى هذا بدوره إلى ظهور مفهوم التقليد. يقدم شرمان جاكسون الحجة في مناقشته لهذا المبدأ ووظيفته في الفقه الإسلامي، على أن التقليد لا يتصل كثيراً بفكرة استبعاد التفسيرات الجديدة كما شاع الاعتقاد، بقدر ما كان وسيلة لتوثيق صحة التفسير الفقهي للفقيه عبر العودة إلى الماضي والبحث في تفسير مصدر معروف ومعترف به للسلطة المرجعية. فضلاً عن ذلك كله، يعتقد وائل حلاق أن وظيفة التقليد لا تنحصر فقط في كونه وسيلة فعالة للتغيير الفقهي، بل

---

(٣٥) يعرف سوايايا الخطاب المتوسع بمعنى أن الشريعة الإسلامية توسعت بمرور الزمن عبر التفاعل بين الخطاب الشفاهي والبيان القرآني الثابت للتكيف مع الأزمنة المتغيرة والظروف المتبدلة. انظر: A. Souaiaia, *The Function of Orality in Islamic Law and Practices: Verbalizing Meaning* (New York: Edwin Meller Press, 2006), p. 163.

(٣٦) المصدر نفسه. أي إن الشريعة الإسلامية ليست مؤسسة كلية على ما يعده المسلمون وحياً إلهياً منزلاً ولا على الوثائق المكتوبة.

(٣٧) المصدر نفسه. أي إن الشريعة الإسلامية تشكلت بفعل قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية وجدت في أثناء عصرها التكويني.

(٣٨) Ahmed Souaiaia, *The Function of Orality in Islamic Law and Practices: Verbalizing Meaning* (New York: Edwin Meller Press, 2006).

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) W. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 257.

يتفوق على الاجتهاد نفسه في هذا المجال؛ لأن التفسيرات المرتكزة على التقليد تعد خلافاً للاجتهاد أمينة للتراث المستمر ومخلصة له ومتواصلة معه[٤١]. لذلك، سوف يعد التقليد آلية تأويلية، حيث يطور الفقيه تفسيرات جديدة ضمن إطار التأويل القائم المرتكز على المذهب، بدلاً من التخلي عن قواعد وأصول الفقه القائمة لصالح تفسيرات جديدة للمؤشرات النصية ذات الصلة في القرآن والحديث التي ليس لها سابقة. يصوغ وائل حلاق رأياً مشابهاً عبر رؤية التقليد بوصفه دفاعاً عقلياً عن مبدأ فقهي معيّن اعتماداً على مجمل المنهجية والتأويل في المذهب[٤٢]. اشتق هذا الإخلاص للتأويل الفقهي المرتكز على المذهب بواسطة التقليد من إجماع العلماء المنتمين إلى مذهب معين[٤٣]. وتَمثَّل الغرض الرئيس لهذه الآلية الفقهية في ضمان أن تتمكّن فتوى الفقيه من اكتساب قبول واسع (أو أوسع) عبر تأصيلها في «الماضي المقدس». وبالنسبة للمقاربة المرتكزة على المذهب، يجسد هذا الإجماع من فقهاء المذهب المعيار النهائي في تقرير توافق مبدأ فقهي معين أو عدم توافقه[٤٤] مع القرآن والسنة وليس الحديث كما في حالة منهج أهل الحديث. لذلك، فإن غالبية فقهاء المذهب، لا سيّما من ذوي المكانة الأدنى، يتشبثون بولائهم وخضوعهم و«تقليدهم» لتأويل مذهبهم[٤٥] بدلاً من اختيار قبول حديث غير معروف للسلطات المرجعية السابقة المنتمية إلى المذهب نفسه. من المهم تذكُّر أن لكل مذهب فقهاء مرتبطين به ومختصين في علوم الحديث، لكن رأي المذهب المهيمن كان نتيجة للتأويل الفقهي الإجمالي في المذهب[٤٦].

يرفض منهج أهل الحديث التأويل التراتبي الأوسع الذي ترتكز عليه ممارسة التقليد. ويقدم فقهاؤه الحجة لصالح عودة دون تفكير إلى القرآن

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٤٢) Ibid., pp. x-xi.

(٤٣) يجب عدم الخلط بين هذا الإجماع وتعريفه اللاحق، لكن ينبغي فهمه فيما يتعلق بالممارسة المقبولة التي تكون السنة. قارن: Hallaq, *The Origins*, pp. 110-112.

(٤٤) Brown, *Rethinking Tradition*, p. 20.

(٤٥) من الأسباب الكامنة وراء ذلك حقيقة أن مذاهب الفقه اكتسبت مكانة رفيعة في المجتمع ومنحت سلطة مرجعية عظيمة واحتراماً كبيراً لآبائها المؤسسين. انظر: W. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law.*

(٤٦) المصدر نفسه.

والسنة على شكل نصوص مستندة إلى القرآن والحديث. ويعد التقليد وفقاً لمنهج أهل الحديث بدعة وانحرافاً عن السنة(٤٧)، ويرون بدلاً من ذلك، أن الالتزام الثابت والواضح بالحديث، بوصفه المستودع الوحيد للسنة والوسيلة الوحيدة لاستمراريتها، «الاتباع»، هو السبيل الوحيد للإخلاص والولاء لسنة النبي. فضلاً عن ذلك، استهدف أهل الحديث أيضاً تقليص التأثيرات التأويلية للمصادر غير المرتكزة على النصوص للتراث الإسلامي، مثل الاستحسان، والقياس، والنظر، أو كتابات الفلاسفة القدماء، أو آراء المتكلمين في العصور المتأخرة، إلى الحد الأقصى(٤٨).

أدّت هذه الحالة إلى مجادلات مستمرة بين هذين المعسكرين المتعارضين. قُدمت صورة واضحة ومعبرة لهذه المجادلات والخلافات الداخلية بين أهل الحديث ومناهج المذاهب في كتاب أ. إصلاحي، وهو باحث مسلم معاصر يعرض وصفاً مفيداً لممثلي هذين المعسكرين ومنهجيهما فيما يتعلق بمسألة استخدام وتوثيق صحة/ نقد الأحاديث. ينتقد إصلاحي في كتابه أهل الحديث؛ لأنهم انشغلوا كلية بجمع أنواع الأحاديث كلها، ومنها تلك النادرة أو الغريبة (التي انفرد راو واحد برواياتها)، واتهمهم بعدم الانتباه كثيراً إلى النص، أو المعنى، أو روح موضوع الحديث، حيث ركزوا كما قيل على الاعتراضات على الفقهاء وانتقادهم واتهامهم دوماً بمعارضة السنة. من ناحية أخرى، وُصف الفقهاء المعتمدون على المذاهب بأنهم لا يركزون انتباهاً كافياً على الحديث من أيّ نوع كان، وأنهم لا يستخدمون الحديث إلا إذا اتفق مع آرائهم أو قناعاتهم المسبقة. يبلغنا الكتاب أيضاً بأن أتباع منهج أهل الحديث ينتقدون الفقهاء المعتمدين على المذاهب بسبب تهورهم وإهمالهم وعدم اهتمامهم بالاستشهاد بأقوال النبي، وقبولهم بأقوال أئمتهم دون نقاش أو مساءلة(٤٩).

---

(٤٧) Brown, *Rethinking Tradition.*

للاطلاع على المزيد انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٤٨) J. Robson, «Tradition: Investigation and Classification,» *Muslim World 41* (1951) pp. 98-112, esp. 101.

(٤٩) A. Islahi, *Juristic Dierences and How to Resolve Them in an Islamic State*, trans. S. A. Rauf (Lahore: Islamic Publications, 1986), pp. 69-71; =

تبدى الاختلافات والفوارق بين المقاربة المرتكزة على المذاهب والمقاربة المرتكزة على أهل الحديث للتراث الإسلامي بكل وضوح أيضاً في مفهمة كلّ منهما وتفسيرها للقرآن والعلوم القرآنية (أصول القرآن) ودور الرأي فيها. ومن النتائج المباشرة لجمع أهل الحديث الموصوف آنفاً للحديث والسنة، العلوم القرآنية المتعلقة بتواريخ الأحداث وترتيبها زمنياً، والطريقة والأسلوب، وأسباب النزول، وجمع القرآن ونقله، ونسخه في المصحف، والنظم، والوحدات النصية، والتفسير، والتدوين التاريخي، وكلها مقيدة إبستمولوجياً بجملة المعارف المؤسسة للعلوم التقليدية المرتكزة على الحديث، أو «علوم الحديث»[٥٠]. على سبيل المثال، عرف التفسير القرآني المرتكز على منهج أهل الحديث والمتميز بانشغال إبستمولوجي ثابت لا يتزعزع بالمعارف المستندة إلى الحديث والمقيدة به، عرف باسم «التفسير بالمأثور» (التفسير التقليدي المرتكز إلى الحديث). يعد هذا التفسير بالمأثور واحداً من عدة أصناف من التفاسير التي توجد في التراث الإسلامي الأوسع، وتشمل التفاسير اللاهوتية، والأدبية ـ البيانية، والأدبية ـ اللسانية، والصوفية، والشيعية، والغريبة، والفقهية، والتفسير بالرأي[٥١]. وعلى الرغم من وجود مفسرين تقليديين في كل مذهب، إلا أن منهج التفسير المرتكز على المذهب شمل مقاربات أخرى أيضاً وأتاح مدى أوسع للرأي فيه[٥٢].

من الفوارق المميزة المهمة بين هاتين المقاربتين للتراث الإسلامي ذلك الفارق المتعلق بتقييم صحة الحديث وثبوته. يتألف الحديث من جزأين: **الإسناد** (أسماء الأشخاص المشاركين في نقله) الذي يتصل في نهاية المطاف بالنبي، **والمتن** (نص الحديث ذاته). استُخدم أسلوبان اثنان

= خليفة بابكر الحسن، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٧)، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٥٠) تناولت العلوم القرآنية الباقية، مثل البلاغة والأسلوب أو تركيب الجمل والإعراب، الجوانب الداخلية في القرآن ذاته، ولم تعتمد غالباً على جملة المعارف الموروثة بصيغة الحديث.

(٥١) Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill Press, 1952).

(٥٢) انظر: «القرآن في السياق المعاصر» R. Ahmed, «Qur'anic Exegesis and the Classical Tafsir» in E. Karic, *Kur'an u Savremenon Dobu* (El-Kalem: Bosanski Kulturni Centar, 1997), pp. 113-179.

لتقدير وتقييم صحة الحديث وصدقه. طوّر الأول علماء مختصون في توثيق/ نقد الحديث، ونقله، وجمعه، وتصنيفه (المحدثون)، ارتبطوا غالباً بمذهب أهل الحديث. ركز المحدثون بؤرة اهتمامهم على تقييم صحة الحديث وموثوقيته عبر تفحص واستقصاء الإسناد (سلسلة الرواة)، ارتقى ذلك إلى مستوى الاهتمام بموثوقية الرجال، أو أولئك الأشخاص الذين يبرزون في الإسناد. كما تفحصوا (لكن بدرجة أقل) متن الحديث[٥٣]. واعتماداً على هذه المقاربة، جرى تقييم مجمل صحة/ موثوقية الحديث وتطوير تصنيفه اللاحق الذي تراوح بين «الصحيح» و«الضعيف». أما المشكلة الرئيسة في هذه المقاربة فلا تكمن فقط في ندرة المادة المأخوذة من الفكر الإسلامي في القرن الأول، ما أجّج المجادلات المستمرة بين الباحثين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء حول الأصالة والصحة التاريخية للإسناد كوسيلة لترسيخ صحة الحديث[٥٤]، بل الطبيعة الذاتية للمعايير المستخدمة في تقييم الحديث[٥٥]، والافتقار إلى المعايرة في المصطلحات المستعملة في علوم الحديث التقليدية[٥٦].

ثمة مقاربة لتقييم الحديث انطلقت من منظور إبستمولوجي محض مرتبط بمقاربة المذهب. تبنّى هذه الممارسة الأصوليون (الإسلاميون) كجزء من مجمل طريقتهم لمفهمة الشريعة الإسلامية بوصفها «اقتصاد اليقين» على حد تعبير زيسو[٥٧]. ركّز هذا المنهج أولاً وقبل كل شيء على تطوير معايير متعلقة بالنقل الكمي للمعرفة اعتماداً على الاحتمال. ومن الأسئلة التي حظيت بأهمية حاسمة: في أي مرحلة زمنية وعلى أي مستوى من الإثبات «تقبل» ملكة العقل البشري المعرفة المنقولة بوصفها «يقيناً»، أو لا ترتقي

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) H. Berg, ed., *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Leiden: E. J. Brill, 2003).

(٥٥) مثلاً: يختلف تقييم طبيعة وشخصية فرد وذاكرته بين فقيه وآخر، ما يؤثر في مستوى أصالة الحديث المعني وصحته.

(٥٦) انظر: S. Guenther, «Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issues of Categories and Methodologies,» *Br. J. Middle Eastern Studies* 32, no.1 (2005), pp. 75-98.

ينطبق ذلك أيضاً على التقييم الإبستمولوجي للحديث الذي ناقشه في النص الرئيس اللاحق.

(٥٧) Wheeler Brennon, *Applying the Canon in Islam -The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hana Scholarship* (Albany, NY: SUNY Press, 1996).

إلى هذا المستوى (الظن/ الاحتمال والمعرفة المكتسبة)[٥٨]؟ أما تصنيف الحديث وفقاً لهذا الأسلوب التقني، فتراوح بين «الآحاد» الذي يشغل معرفة ظنية فقط، و«المتواتر» الذي يبلغ مستوى المعرفة الضرورية حسب رأي أغلبية الأصوليين[٥٩]. المشكلة في هذا المنهج فيما يتعلق بالسنة أن قلّة قليلة من الأحاديث فقط، لا تكاد تصل إلى عشرة[٦٠]، أو لا توجد أيّ أحاديث على الإطلاق وفقاً لبعض الفقهاء[٦١]، يمكن أن تستوفي معايير مستوى «المتواتر» في النقل. في هذا السياق، تركّز الجدل بين المقاربة المستندة إلى المذهب وتلك المستندة إلى منهج أهل الحديث على صحة أحاديث الآحاد بوصفها مصادر أصيلة وموثوقة للمعايير الصحيحة في مجالات الشريعة والمعتقدات. واعتبر أهل الحديث أحاديث الآحاد مصدراً صحيحاً وموثوقاً للمعايير الأصيلة والموثقة خلافاً لمقاربة المذهب[٦٢].

باختصار، يمكننا الاستنتاج بأن طبيعة مفهوم التراث الإسلامي فيما يتعلق بمسألة المنزلة النسبية لمختلف مصادر السلطة المرجعية الشرعية/ الفقهية وأصالتها وصحتها، لا سيّما طبيعة ومدى مفهوم السنة وعلاقته بالحديث والقرآن، ظلّت على الدوام محلّ خلاف ونزاع، ما أدى بمرور الوقت إلى ظهور مقاربتين اثنتين ارتكزت الأولى على المذاهب والثانية على أهل الحديث. اختلفت المقاربتان فيما يتصل بالقواعد الإبستمولوجية والمنهجية المؤسسة للتراث الإسلامي وتفسير مصادره الشرعية. وتَركّز الاختلاف خصوصاً على قضية طبيعة مفهوم السنة ومداه، ومن ثم صحة

---

(٥٨) Zysow, *The Economy of Certainty*.

(٥٩) مثلما هي الحال في الاختلافات المتشعبة والمتأصلة في المنهج المرتكز على المحدثين، هنالك سلسلة من الفوارق بين مختلف المذاهب تتعلق بقيمتها الإبستمولوجية المرتكزة بدورها على الاختلافات الناجمة عن المعايير التي تعتمد عليها هذه المناهج. انظر: S. Guenther, «Assessing the Sources».

(٦٠) ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق الشيخ أرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ج ١، ص ١٥٦؛ م. ب. جعفر الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ١٥، و W. Hallaq, «The Authenticity of Prophetic Hadith A-Pseudo-Problem,» *Studia Islamica* 99 (1999), pp. 75-90.

(٦١) Guenther, «Assessing the Sources».

هنا، عادت إلى السطح مرة أخرى مشكلات معايرة المصطلحات مع التوصل إلى إجماع على تعريف الحديث «المتواتر» في القرن التاسع الهجري. انظر: المصدر نفسه.

(٦٢) Zysow, *The Economy of Certainty*, pp. 32-49.

الأحاديث وموثوقيتها بوصفها مصدراً للسلطة المرجعية الشرعية/ الفقهية.

ومن أجل التوصل إلى فهم أكمل لطبيعة التراث الإسلامي والمنهجين المرتكزين إلى المذهب وأهل الحديث، نحن بحاجة إلى فهم أهمية مفهوم «الماضي المقدس» المذكور آنفاً في سياق مناقشة «التقليد» والطبيعة التراكمية المتوسعة للشريعة الإسلامية. أما فكرة «الماضي المقدس» في التراث الإسلامي فقد وجدت التعبير عنها في فكرة السلفية التي نركز عليها الانتباه الآن.

لا ينحصر مدلول مفهوم السلفية في فكرة كيف يجب مفهمة التراث الإسلامي وتفسيره فقط، بل يشمل أيضاً مسائل قراءة التاريخ وطبيعة الزمن. ولعبارة «السلف الصالح» معانٍ مختلفة في الفقه الإسلامي؛ نظراً لأن «كل جماعة عرّفت السلف وفقاً لتوجهها ومذهبها». وتبعاً لأحد التعريفات، يشير تعبير السلف الصالح إلى «أوائل المجاهدين من علماء المذاهب» الذين قُبلوا وقُلدوا، مثل أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف والشيباني (المذهب الحنفي)، أو الإمام أحمد بن حنبل (المذهب الحنبلي)، وصحابة النبي والتابعين. يحدّد التعريف الثاني الذي ظهر في المذهب الشافعي «السلف الصالح» بأنهم «أوائل هذه الأمة» (أوائل الرجال في تاريخها). ووفقاً لتعريف آخر، يشير تعبير «السلف الصالح» إلى الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الذين شملهم حديث النبي: «خير القرون قرني الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[(٦٣)]. ووفقاً للإمام السيوطي (توفي ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وهو واحد من الفقهاء المسلمين السنة الأغزر إنتاجاً[(٦٤)]، فإن عصر السلف الصالح هو العصر الممتد تقريباً إلى سنة ٢٢٠ هجرية: «في هذا الوقت ظهرت البدع ظهوراً فاشياً، وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيراً كبيراً». تعريف آخر

(٦٣) ورد هذا الحديث في العديد من كتب الحديث مثل ابن حنبل، والبخاري، والترمذي. انـظـر: N. Al-Abanee, *The Principals of Sala Methodology* (Toronto: T. R. O. I. D., 2003), p. 21, note 1.

(٦٤) انظر: J. A. Hatwood, «Al-Suyuti,» in *Encyclopedia of Islam*, 12th edition (Leiden: E. J. Brill, 1954-2003), pp. 900-901, esp. 913-916.

للسلف الصالح يحصر المفهوم في أولئك الذين عاشوا قبل سنة ٤٠٠ هجرية، والخلف بأنهم الأجيال اللاحقة من المسلمين[٦٥]. ولذلك، ونظراً لتنوع تعريفات السلف الصالح، والأجيال التي تنتمي إليهم، لا يُحدد مفهوم السلفية تحديداً دقيقاً في التراث الإسلامي[٦٦].

يبدو أن السلفية بوصفها مفهوماً إسلامياً قد تطوّرت في أواخر القرن الثاني الهجري. وباعتبارها مفهوماً، فإن أفضل فهم لأصول الذهنية السلفية إنما يتمّ في ضوء الانقسامات السياسية واللاهوتية (العقدية) التي حدثت في الأمة (الإسلامية) في القرن الأول الهجري وأشرنا إليها آنفاً[٦٧]. في ذلك الوقت، استخدم مفهوم السلفية ركيزة دعم وتثبيت لمختلف الجماعات والفرق المتنافسة أيديولوجياً والمتلهفة لإظهار أن آراءها، خلافاً لآراء الأخرى، متسقة ومنسجمة مع تلك الشخصيات التي حَظيت بمكانة رفيعة في أثناء انطلاق الأمة وتشكلها. وهذا واضح على سبيل المثال في استعمال تعبير السلف الصالح في الرسائل المنسوبة إلى الحسن البصري (توفي ١١٠هـ/٧٢٨ م) لدعم مبدأ الإرادة الحرة الذي عدّه، خلافاً لمحاوريه، مبدأ اعتنقه السلف الصالح[٦٨]. ومن ثمّ، فإن هذا المسعى وراء اكتساب الشرعية الدينية عبر ربط الآراء اللاهوتية (العقدية) أو

---

(٦٥) G. F. Haddad, *Albani and His Friends-A Concise Guide to the Sala Movement* (Birmingham: Aqsa Publication, 2004), pp. xiii-xiv.

قدمت تواريخ أخرى مثل ١٣٢ هـ (نهاية الخلافة الأموية).

(٦٦) للاطلاع على دراسة أكثر تفصيلاً للغموض المفهومي للسلفية، انظر: H. Lauziere, «The Construction of Salafiyya: Considering Salafism from the Perspective of Conceptual History,» *Int. J. Middle East Stud.* 42 (2010), pp. 369-389.

(٦٧) S. A. Mourad, *Early Islam between Myth and History* (Leiden: E. J. Brill, 2006), pp. 9-15 and 199-200.

يؤكد مراد أن سبباً إضافياً (خارج نطاق اهتمام هذا الفصل) يكمن خلف العودة إلى الماضي لأغراض شرعنة (الذات) هو الانتشار المفاجئ والسريع للإسلام، ما أدى إلى وعي المسلمين بهويتهم المتميزة، إلى جانب تعرضهم للجدل المعادى من قبل الجماعات الدينية في الشرق الأدنى وفارس، أجبرهم [المسلمون الذين عاشوا في ذلك العصر] على صياغة بارامترات (محددات) خارجية للإسلام. انظر: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٦٨) ليس من المهم كثيراً لحجتنا هنا صحة نسبة هذه الكلمات للحسن البصري، والمهم أنها توفر رؤية متعمقة لكيفية تفسير الأمة في الحقبة المبكرة لأحداث القرن الأول الهجري. المصدر نفسه.

السياسية أو الفقهية/ الشرعية مع آراء السلف الصالح، يسبغ على هذه الفصائل والفرق إحساساً بالمعيارية القياسية والمصداقية والسلطة المرجعية. والشيء ذاته يصدق على الاستخدامات المعاصرة للسلفية، ومنها المجتمعان التفسيريان اللذان نناقشهما ونتفحصهما هنا[٦٩].

من وجهة نظر تاريخية، يجب أن نفهم أقدم استخدام لتعبير السلف الصالح بوصفه موقفاً محدداً للأجيال اللاحقة على السلف الصالح للمسلمين تجاه الأحداث التاريخية المبكرة التي وقعت بعد وفاة النبي فيما يتعلق بالقضايا التي عدت معلقة ودون حل في القرآن والسنة، ووسيلة للتوافق مع الانقسامات السياسية والعقدية المذكورة آنفاً التي أصابت بآفتها الأمة الإسلامية الوليدة. أثبت هذا المبدأ السلفي أهميته الخاصة لتشكّل ما يُعدّ الآن غالباً «التيار الرئيس» السني، وأُشير إليه أحياناً بتعبير «أهل السنة والجماعة» في القرن الرابع الهجري. كمنت هذه الأهمية في وظيفته بوصفه آلية سياسية تستهدف تبرئة صحابة النبي[٧٠] كلّهم من تحمّل أيّ مسؤولية عن اندلاع الصراعات والعنف بين مختلف الفرق الإسلامية التي هددت بتفكيك النسيج الاجتماعي للأمة الوليدة[٧١].

إن مفهوم السلفية، في هذا المعنى، كان حاسماً في ما يتعلق بإنشاء علوم نقد الحديث وجدواها، بما أن نظام الإسناد يرتكز على شخصية الصحابة الذين يشكلون العمود الفقري في النظام الداخلي لعلم الرجال، في سبيل اعتبار الحديث جديراً بالثقة. ومن ثمّ، يمكن مفهمة النظرة السلفية إلى العالم في فكرة «تقليد ـ جدارة» المرجعيات الدينية والسياسية في القرن الأول، التي بقيت وفية، حسب الإدراك العام، لتعاليم القرآن وسنة النبي فيما يتعلق بالعقيدة، والمنهج، والعبادة، خلافاً لتلك التي انحرفت عنها. فضلاً عن ذلك كله، سرعان ما تحوّلت هذه النظرة السلفية إلى العالم، التي بدأت برسم الحدود الإبستمولوجية قرب نهاية القرن

---

(٦٩) قارن: Luazier, «The Construction of Salafiyya».

(٧٠) عرف «مذهب أهل السنة» الصحابي بأنه أي مسلم بالغ رأى النبي ولو للحظة. م. البخاري: صاحب البخاري، كتاب فضائل الصحابة، الباب الأول.

(٧١) M. S. Mathnee, «Critical Reading of Fazrul Rahman's Islamic Methodology in History,» (M. A. Study, University of Cape Town, 2005).

الثاني الهجري، إلى معيار للأسباب المذكورة آنفاً فيما يتعلق بزيادة أهمية السنة وتوثيقها والطبيعة الفوضوية اجتماعياً وسياسياً للإسلام المبكر. يتضح ذلك مثلاً من حقيقة سعي مؤسسي أو رواد مختلف العلوم الإسلامية وراء أفكار وآراء السلف الصالح بوصفهم الأسلاف الفكريين من أجل إضفاء الشرعية على فروعهم المعرفية[(٧٢)]. في هذا السياق، يؤكد غولدزيهر:

«وبذلك، أصبح تقليد السلف ـ الأجداد الأتقياء الذين شكّلوا عاداتهم تحت أنظار النبي ووفقاً لسنته ـ النموذج الذي يحتذى مثاله لأتقياء المسلمين. وبالتدريج، أصبح السلفي الذي يقلد أسلافه لقباً رفيعاً يستحق المديح في مجتمع ديني يتميز بالتقوى»[(٧٣)].

شكّل مفهوم السلفية أيضاً بوصفه «عنصراً ثابتاً لا يتغير ضمن الضمير الإسلامي» (حسب تعبير شومون[(٧٤)]، القاعدة المفهومية المؤسسة لتبني المقاربتين المرتكزتين على المذهب وأهل الحديث للتراث الإسلامي. تحاول الأولى التي دعاها شومون «التقليدوية الحقيقية»[(٧٥)]، «تحييد التأثيرات التطورية المرتبطة بالتوتر بين ماضٍ مثالي وحاضر موجود دوماً على هذا الطرف من الماضي المثالي، بينما تسعى الثانية التي دعاها شومون «السلفية»[(٧٦)] قديماً وحديثاً:

«إلى تحديث التغييرات ـ تعديلات ضرورية حسب الإدراك العام تتعلق بالزيغ والبدع ـ التي يعتقد أنها ضرورية لاستعادة جميع جوانب الماضي المثالي (الذي يعرّف بطريقة حرة تبعاً لمطالب كل عصر) للسلف»[(٧٧)].

تحدّت كلٌّ من هاتين المقاربتين الأخرى باستمرار، وتواصل تحديها، إلى العصر الحاضر، وتتنافسان على «الأصالة» كما يتّضح في المجادلات المعاصرة بين «الخلف»، أو الفقهاء الذين يرتكز منهجهم على المذهب،

---

(٧٢) E. Chaumont, «al-Salaf wa'l Khalaf,» p. 901;
قارن: Mourad, *Early Islam*, p. 199.

(٧٣) Goldziher, *Muslim Studies*, p. 31.

(٧٤) E. Chaumont, «al-Salaf wa'l Khalaf,» p. 901.

(٧٥) سميت في هذه الدراسة «المقاربة المرتكزة على المذهب».

(٧٦) نشير إليها في هذه الدراسة باسم «منهج أهل الحديث».

(٧٧) E. Chaumont, «al-Salaf wa'l Khalaf,» p. 901.

و«السلف»، أو الفقهاء الذين يعتمد منهجهم على أهل الحديث[٧٨].

تجذّر مفهوم السلفية في الفكر الإسلامي ما قبل الحديث أيضاً في فهم معين للزمن والتاريخ وعلاقتهما بالحاضر (والمستقبل). هذه الفكرة مستمدة من قراءة بضعة أحاديث «آحاد» تعود إلى النبي ذُكر أنه أكد فيها أن خير الناس هم جيله ثم الجيل الذي يليه ثم الذي يليه، ولم يحدد فيها عاماً أو يوماً باستثناء أن اللاحق أسوأ من السابق[٧٩]. ووفقاً لهذا الفهم:

«فإن السنة، وليس القرآن، هي التي أسست واحدة من أوضح السمات المميزة للنسخة الإسلامية من التاريخ عبر فرض فكرة قائمة على افتراض مسبق بأن هذا التاريخ تبعه كما زعم عصر من التخلي عن المعايير، والزيغ والانحراف، ثم الانقسام»[٨٠].

فضلاً عن ذلك، ووفقاً لهذه الذهنية السلفية:

«لا يُدرك الزمن بوصفه وسيلة وأداة للتغيير في حد ذاته، بل هو إعادة ظهور، وإعادة تطبيق، بعد عصر من الزيغ والضلال، والانحطاط والفساد، والانزلاق إلى درك الخرافات والتطير واللاعقلانية. بكلمات أخرى، توليفة جمعت التصنيف والتاريخانية للحداثة»[٨١].

لذلك، ترى هذه النظرة إلى العالم المتجذرة في السلفية، التي تتبدى في الفكر المُرتكِز على المذهب وأهل الحديث، أن الماضي يوفر الإجابات كلها، ويفرض نفسه باستمرار على الحاضر. بكلمات أخرى، لا يمكن ترسيخ أصالة هُوية المسلم إلا بالعودة إلى نقطة ثابتة في الزمن التاريخي، زمن النبي وصدر الإسلام. ومن ثمّ، لا يمكن مفهمة مفهوم «الأصالة» إلا فيما يتعلق «بالربط المشروط للماضي والمستقبل بواسطة الفراغ الأنطولوجي للحاضر»[٨٢].

---

(٧٨) سنعرض مزيداً من التفاصيل في الفصل القادم.

(٧٩) الحديث الأول في صحيحي البخاري ومسلم والثاني في كتاب الترمذي.

(٨٠) E. Chaumont, «al-Salaf wa'l Khalaf,» p. 900.

(٨١) Al- Azmeh, «The Canon,» pp. 215-216.

(٨٢) Al- Azmeh, *Islam and Modernities*, (London: Verso, 1993), p. 48.

في الختام، يمكننا أن نستنتج من المناقشة السابقة للسلفية أن المفهوم يشير إلى عدّة ظواهر متداخلة: أولاً، يدل على منهج محدد لتفسير التراث الإسلامي كطريقة لتمييزه عن المقاربات الأخرى التي لا تعد مرتكزة إلى منهج السلف الصالح (كما هو مفترض)؛ ثانياً، يعد مبدأ سياسياً يستهدف العفو عن صحابة النبي كلهم وإعفاءهم من مسؤولية الفوضى الاجتماعية ـ السياسية التي ميزت صدر الإسلام؛ أخيراً، يشير بدلالته إلى مقاربة لمفهمة التراث الإسلامي اعتماداً على نظرة ارتدادية مسبقة لطبيعة التاريخ والزمن.

ثانياً: العصر الحديث
من القرن الثامن عشر الميلادي إلى الوقت الحاضر

في أثناء العصر الحديث، الذي يمتد وفقاً لتحديدنا بين القرن الثامن عشر والوقت الحاضر، نرى استمراراً للمجادلات التاريخية الموصوفة آنفاً حول المنزلة النسبية لمختلف مصادر السلطة الفقهية/ الشرعية في التراث الإسلامي، ومنها القضايا المتعلقة بمرجعية السنة، وأصالة الحديث وصحته ونقده، وعلاقتهما بالقرآن[٨٣]. يمكن فهم هذه المجادلات، والسياق الاجتماعي ـ السياسي الأوسع الذي ظهرت فيه، في علاقتها بعدد من الحركات الإحيائية ما قبل الحديثة والحديثة التي برزت بين القرن الثامن عشر والوقت الراهن.

ومثلما ذكرنا آنفاً، مثّلت الدعوات للعودة إلى تعاليم القرآن والسنة النقية وإحيائها اعتماداً على منهج أهل الحديث، وضمن روح العقيدة السلفية، سمة مميزة للتراث الفكري الإسلامي منذ أيامه المبكرة. فقد تميزت القرون الثلاثة الأولى أو الأربعة بالإبداع الفكري والدينامية الابتكارية. لكن عند نهاية القرن الخامس الهجري (نهاية القرن الثاني عشر الميلادي) مع تأسيس ثم ازدهار أربعة من مذاهب أهل السنة الباقية، تحقق قدر كبير من «الاستقرار التأويلي» للقرآن والسنة في مجال الاستنباط العقدي والفقهي/ الشرعي. ومن ثمّ، رسّخت بحلول هذا الوقت إلى حد

(٨٣) Brown, *Rethinking Tradition*, pp. 60-108.

بعيد، الخطوط المحيطية للفكر الإسلامي، والمفكر فيه واللامفكر فيه ضمنه، حسب تعبير أركون[٨٤]. إضافة إلى ذلك كله، وفي أثناء هذا الوقت، تجذرت المذاهب السنية الأربعة عبر عملية من الترسيخ والتدعيم والتنظيم، في المراكز الكبرى للدولة الإسلامية[٨٥]. وانقسمت مراكز التعلم الإسلامية السنية، «المدارس»، على طول خطوط تقسيم المذاهب، وكانت مسؤولة عن إنتاج فقهاء على مستوى رفيع، لا سيّما في مجال العقيدة والفقه، ومن ثمّ ضمنت استمرارية التراث. أما نظام التعلم الإسلامي المرتكِز على المذاهب فسوف يهيمن بدعم من المؤسسة السياسية على الخطابات الفكرية الإسلامية على مدى القرون الستة اللاحقة، وصولاً إلى العصر الحديث[٨٦]. من ناحية أخرى، أدى التصلّب التفسيري «للتجريبية الفقهية»، كما تجسدت في فرق مثل الظاهرية والحشوية، التي حاولت البقاء وفيَّة لمنهج أهل الحديث، إلى انقراضها أخيراً في الوقت نفسه تقريباً[٨٧]. لكن بعض الميول العقدية والمنهجية المعينة الحاضرة في المذهب الحنبلي المتأخر، كما تجسدت في بعض كتابات ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وبدرجة أكبر في كتابات تلميذه ابن القيم الجوزية (توفي ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، ثارت على التأويل المرتكِز على التقليد في المذاهب، وَسَعَتْ إلى إحياء مبدأ إحياء السنة، عبر تبني منهج أهل الحديث غالباً و«التجريبية الفقهية»[٨٨]. تعززت هذه الميول نحو

---

(٨٤) M. Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

(٨٥) Sh. Jackson, «Taqlid, Legal Scaffolding and Scope of Legal Injunctions in the Post-Formative Theory; Muṭlaq and 'Amm in Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi,» *Islamic Law and Society* 3, no. 2 (1996): pp. 165-192 esp. 168.

(٨٦) Hallaq, *Authority, Continuity, and Change;* Jackson, «Taqlid,» p. 168, and Sh. Jackson, «Literalism, Empiricism».

(٨٧) Jackson, «Taqlid,» p. 168.

يعرّف جاكسون «التجريبية الفقهية» بأنها منهج فقهي للتفسير يرفض جميع المزاعم المسبقة بمعرفة الشريعة الإسلامية التي تتجاوز/ويتعذر توثيقها بوضوح في المصادر النصية للقرآن والحديث، ومن ثمّ ترغب «التجريبية الفقهية» في ترسيخ تفوق النصوص وإلغاء المزاعم المتحيزة والتأملات والافتراضات المسبقة خارج النص. طورت الظاهرية أو الحشوية هذا المنهج إلى أقصى الحدود المنطقية المتطرفة. انظر: Sh. Jackson, «Literalism, Empiricism.»

(٨٨) P. Rudolphs, «Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam,» *Die Welt des Islams* 20 (1980): pp. 131-145 esp. 136.

إصلاح المؤسسات الفقهية والاجتماعية المرتكِزة إلى المذاهب بعد الهيمنة الغربية السياسية والعسكرية. وفي هذا السياق، كانت القضية المركزية إعادة استقصاء وتفحص التأويل المهيمن والمرتكز على المذهب للسلطة المرجعية الدينية، لا سيّما طبيعة المرجعية النبوية، ومن ثمّ أصالة الحديث وصحته ونقده[٨٩]. ومنذ القرن الثامن عشر الميلادي، شكّلت كتابات هؤلاء الفقهاء، وما تزال، القاعدة المؤسسة لعدد من الحركات الإحيائية السلفية التي تتبنى منهاج أهل الحديث، وسوف نناقشها فيما يأتي.

تبدى فقدان التفكير الإبداعي في الأشكال الشعبية من الصوفية وما اتصفت به المذاهب من تصلب وعبث وحسم، وهو ما ميّز معظم الأبحاث والدراسات الإسلامية التي أنتجت في القرون الوسطى، الأمر الذي حفز في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قيام عدد من المذاهب «الإحيائية ما قبل الحديثة»، حسب وصف فضل الرحمن. شملت هذه الحركات على سبيل المثال الوهابية في الجزيرة العربية، والسنوسية في شمال إفريقية، والفولانية في غرب إفريقيا، وحركة أهل الحديث الإصلاحية في الهند في القرن الثامن عشر. وعلى أساس منهج أهل الحديث، اعترضت هذه الحركات بصورة جذرية على المعتقدات والممارسات الدينية الفاسدة التي تمظهرت في الدين الشعبي، مثل ممارسة التبرك بالأولياء والدعاء قرب قبورهم، أو زيارة أضرحتهم، التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التراث المتراكم. تقاسمت هذه المدارس الإحيائية الفكرية ما قبل الحديثة عدداً من السمات المشتركة مثل الرغبة في عكس ما عدته انحطاطاً اجتماعياً أخلاقياً للمجتمع الإسلامي، وتخليص الإسلام مما علق به من خرافات وأباطيل غرستها فيه الأشكال الشعبية من الصوفية وإزالة فكرة القدر المحتوم التي تشربت بالثقافة الدينية الشعبية. وفي إطار روح وأسلوب منهج أهل الحديث، طالبت هذه الحركات بالالتزام بتفسير نصوص القرآن والحديث تفسيراً مباشراً دون أي وسطاء[٩٠]. فضلاً عن ذلك، شددت على

(٨٩) Brown, *Rethinking Tradition*, pp. 21-22.

(٩٠) F. Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» in: A. T. Welch and P. Cachia, eds., *Islam: Past Inuence and Present Challenge*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), pp. 315-330 esp. 317.

السلطة المرجعية المطلقة للإجماع المفترض للسلف الصالح على القضايا العقدية والمنهجية كلها. كما رفضت مؤسسة التقليد التي شكلت العمود الفقري لتأويل المذهب التقليدي، وطالبت بإعادة الاجتهاد اعتماداً على الوصول المباشر إلى نصوص القرآن والسنة، واستهدفت أيضاً إحياء علوم الحديث كما مارسها علماؤه في الحجاز، مع التوكيد على مصادره المبكرة، ومن ثمّ تجاوز التراكمات اللاحقة. وبذلك، أملت بتوكيد استقلاليتها عن المقاربة المرتكِزة على المذهب للحديث. وتَمثّل هدفها في دراسة الحديث مع قدر متزايد من الحيوية والصرامة. وخلافاً للمقاربة المرتكزة على المذهب، دعم الإصلاحيون الذين أرادوا إحياء الحديث هيمنة الحديث نظرياً وعملياً، بل إن عدداً من هذه الحركات كان على استعداد لخوض صراع مسلح إذا دعت الضرورة من أجل تحقيق هذه الأهداف. لكن الحركة الإحيائية المرتكزة إلى الحديث الأشد تأثير ونفوذاً، «حركة أهل الحديث» في الهند، التي أثرت في الحركات الإحيائية في الشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين، بزعامة شاه ولي الله (توفي ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م)، كانت الأهدأ سياسياً في طبيعتها[٩١].

وبغضّ النظر عن حركة أهل الحديث هذه، كانت الحركات الإحيائية ما قبل الحديثة مناهضة للفكر والعقل غالباً، لا سيما في شكلها الوهابي (سوف أعود لتركيز الانتباه على الوهابية بمزيد من التفصيل لاحقاً)، واتصف مدى اجتهادها ومضمونه بضيق الأفق والسطحية وعدم الترابط المنطقي، نظراً لاقتصارها على منهج أهل الحديث الموصوف آنفاً[٩٢]. تعلّق الاجتهاد غالباً بقضايا الشعائر، مثل الصلاة اليومية، أو العقيدة، مثل طبيعة صفات الله[٩٣]. وبينما كانت الجماعات الإحيائية ما قبل الحديثة قوة تحريرية كبرى فيما يتعلق برفضها اعتبار المرجعية السلطوية البشرية نهائية ومطلقة (السمة المحددة كما هو مفترض لمبادئ التقليد المذهبية) وإصرارها على الاجتهاد، مثّلت مناهضتها للعقلانية والفكر ردة كبيرة

---

(٩١) Brown, *Rethinking Tradition*, pp. 21-22.

(٩٢) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» p. 319.

(٩٣) Haykel, «On the Nature of Salafi Thought and Action,» in R. Meijer ed., *Global Salasm: Islam's New Religious Movement* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 33-51.

وتقهقراً إلى الوراء وفقراً فكرياً عند المقارنة مع التراث الإسلامي المرتكز على المذهب والنظام التعليمي المعتمد على المدرسة(٩٤). وعبر البقاء وفيّة للقراءة المنتزعة من السياق للحديث الذي عدّ صحيحاً وأصيلاً من قبل المحدثين الأوائل، مثل البخاري (توفي ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)، ومسلم (توفي ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، وعبر رفض التوسع المتراكم اللاحق للعقيدة، اعتقدت الحركات الإحيائية ما قبل الحديثة أن منهجها وحده جسّد السنة الأصيلة والصحيحة وأحياها(٩٥).

برز عدد من الحركات الإحيائية ـ الحداثية من بعض هذه الجماعات ما قبل الحديثة. ومن أكثرها أهمية وتأثيراً ونفوذاً **الحركة الحداثية التقليدية** التي تعود أصولها إلى القرن التاسع عشر(٩٦). أما السياق الأوسع وراء بدايات هذه الحركة فيشمل الإدراك السائد بين المسلمين المعاصرين للانحطاط الحضاري للعالم الإسلامي بالاقتران مع النهوض الحضاري للحكم الاستعماري المنطلق من الغرب لمعظم بقاع العالم الإسلامي، والتقييم النقدي اللاحق لجوانب التراث الإسلامي كله بواسطة البعثات التبشيرية المسيحية والجهاز الإداري واختلاط عملية التحديث مع عملية الغربنة(٩٧).

والمهم أن هذه المواجهة بين المسلمين والقوى الكولونيالية وحدت/ وحفزت مشروع الحداثيين، الذي شمل من بين أشياء أخرى إحياء العناصر العقلانية في **التراث** مثل علم الكلام(٩٨). ومن أبرز ممثلي هذه النزعة شخصيات مرجعية بارزة مثل محمد عبده (توفي ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م)، وجمال الدين الأفغاني (توفي ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م)، والسير سيد أحمد خان

---

(٩٤) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» p. 317.

(٩٥) Brown, *Rethinking Tradition*, p. 29.

(٩٦) Ch. Kurzman, ed., *Modernist Islam, 1840-1940* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

(٩٧) M. Kh. Masud, «Islamic Modernism,» in M. Kh. Masud, A. Salvatore, and M. Bruinessen, eds. *Islam and Modernity -Key Issues and Debates* (Edinburgh: Edinburgh University Press), pp. 237-261 esp. 257.

(٩٨) Abu Rabi'i, ed., *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 8.

(توفي ١٣١٤هـ/ ١٨٩٨م)، ورشيد رضا (توفي ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م)[(٩٩)]. في هذه الحقبة، تعرضت الحضارة العربية الإسلامية، لا سيّما في تركيا ومصر والهند، لنفوذ فكري وثقافي متعاظم من المستعمرين. استعاد هؤلاء **الحداثيون التقليديون**، الذين حافظوا على ولائهم وإخلاصهم للذهنية السلفية (عرفوا أيضاً بالسلفيين)، اعتقاد الأيديولوجيات المبكرة ذات التوجه السلفي والمرتكز على أهل الحديث بالقدرة على استرداد التعاليم «النقية» للقرآن والسنة كما ضُرب بها المثل في سنة النبي وصحابته المهتدين عبر إحياء تعاليم القرآن والسنة الأصيلة والصحيحة. وقدم ممثلو الحركة الحجة على أن سابقيهم ومعاصريهم انفصلوا عن الحداثة العالمية البازغة لأنهم نسوا، وليس لأنهم التزموا، التراث الإسلامي المبكر المواكب للحداثة دوماً[(١٠٠)]. سوف تتحقق هذه الحركة الإحيائية غالباً عبر ممارسة **الاجتهاد** ورفض **التقليد**، وبواسطة الإصلاح المرتكِز على الحديث[(١٠١)]. لذلك، استمدت إصلاحات الحداثيين التقليديين مصدر الإلهام من النزعة الإصلاحية المرتكزة على الحديث في الحركات الإحيائية ما قبل الحديثة (التي تطرقنا إليها آنفاً)، إضافةً إلى اتصالهم بالقوى الكولونيالية. ومن ثمّ، تمثلت الدوافع الرئيسة الكامنة خلف باعثهم المحفز في الرغبة في تحرير بلاد المسلمين من قيود الاستعمار وكبح الممارسات الدينية المهيمنة المشار إليها آنفاً التي عُدت «لا إسلامية»[(١٠٢)]. إضافةً إلى ذلك كله، رأى هؤلاء **الحداثيون التقليديون** أن مهمتهم هي مصالحة الدين الإسلامي مع القيم الحديثة مثل النظام الدستوري، والقومية، وحرية التفسير الديني، والتعليم وفق الأساليب الحديثة، وحقوق المرأة، والتعليم العلمي، والإحياء الثقافي، وغير ذلك. وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف، اعتمدوا على أفكار الجماعات الإحيائية ما قبل الحديثة المذكورة آنفاً[(١٠٣)]. وعلى شاكلة أسلافهم في الجماعات الإحيائية السلفية

---

(٩٩) Ch. Kurzman, ed., *Modernist Islam*, pp. 3-27.

(١٠٠) M. Bamyeh, «Hermeneutics against Instrumental Reason: National and post-National Islam in the 20th century,» *Third World Quarterly* 29, no. 3 (2008): pp. 555-574 esp. 563.

(١٠١) Brown, *Rethinking Tradition*, pp. 32-37.

(١٠٢) Rudolphs, «Ijtihad,» p. 131.

(١٠٣) Kurzman, *Modernist Islam*, p. 4.

المرتكزة إلى منهج أهل الحديث، بُنيت نظرة الحداثيين التقليديين إلى العالم على منظور رومانتيكي وطوباوي للماضي[١٠٤]. لكنها رفضت غالباً الالتزام المسبق بالميراث الفقهي الراسخ والتأويل الشرعي المذهبي عبر الانخراط في ممارسة «التلفيق» أو التأويل الشرعي عبر المذاهب، ومن ثمّ «تفكيك الأفكار التقليدية للسلطة المرجعية الراسخة ضمن الإسلام»[١٠٥]. منهجياً، اختلفت مقاربة الحداثيين التقليديين اختلافاً كبيراً عن مقاربة الجماعات الإحيائية ما قبل الحديثة المرتكزة على منهج أهل الحديث[١٠٦]، وتفوق اجتهادهم في المدى والمضمون على اجتهاد ممثلي هذه الجماعات[١٠٧]. بينما شدّد تفسيرهم على أهمية النص القرآني المنزل وما يسميه فضل الرحمن «السنة التاريخية» الأوسع نطاقاً في تعارض مع «سنة» أهل الحديث المرتكزة على الحديث (مثلاً: السنة المتجسدة في كتب الحديث المبكرة). يتضح ذلك على سبيل المثال في رأي رشيد رضا، أحد أبرز ممثلي الحداثيين التقليديين، الذي عدّ السنة «العملية» المصدر الوحيد للسنة[١٠٨]. لم يعتمد الحداثيون التقليديون كثيراً على الأحاديث في منهجهم الإجمالي[١٠٩]. فضلاً عن ذلك، كانوا على استعداد للتشكيك بأحكام المحدثين القدماء، التي نال معظمها القبول من جماعات أهل الحديث ما قبل الحديثة، كما قدّموا الحجة لصالح مزيد من التطبيق الصارم والمتجدد للنظام الكلاسيكي في نقد الحديث دون رفضه كلياً[١١٠]. ومن ثمّ، تبنّوا مقاربة نقدية للحديث وإن ظلت تشتغل ضمن علوم الحديث التقليدية. وربما تتجلى هذه المقاربة بأوضح صورة في أعمال علماء الحديث مثل كتاب جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ ـ ١٩١٤) «قواعد

---

(١٠٤) El-Fadl, *Speaking in God's Name- Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2003), pp. 174-175.

(١٠٥) Kh. Abou El-Fadl, «The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam,» in O. Safi, ed., *Progressive Muslims* (Oxford: Oneworld, 2003), pp. 33-78 esp. 55.

(١٠٦) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» p. 320.

(١٠٧) Kurzman, *Modernist Islam*, pp. 9-14.

(١٠٨) Brown, *Rethinking Tradition*, p. 41.

(١٠٩) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» p. 321.

(١١٠) Brown, *Rethinking Tradition*, p. 31.

التحديث من فنون مصطلح الحديث»[111]، وكتاب طاهر الجزائري (توفي عام ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م) «توجيه النظر إلى أصول الأثر»[112]، أو الأعمال الأحدث للأخوة الغماري، أحمد (توفي ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م)، وعبد الله (توفي ١٤٢٣هـ/ ١٩٩٣م)، وعبد الحي (توفي ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)[113]. تؤكّد أعمال هؤلاء على الحاجة إلى تطبيق جديد لعلوم الحديث اعتماداً على ما عدّوه مساحة واسعة للمناورة ضمن هذا النظام دون تقديم أيّ بديل للنظام التقليدي في نقد الحديث. إضافة إلى أن الحداثيين التقليديين، خلافاً لسابقيهم من الإحيائيين، لم يعزلوا أنفسهم عن الحداثة ولا أحجموا عن الانخراط فيها. وبذلك، لم يتأصل في فكرهم عداء الغرب[114]، بل حاولوا عقد مصالحة بين حقائق الحداثة وحقبة القومية العربية التي ظهرت بعد انحسار المدّ الاستعماري والتراث الإسلامي نفسه عبر «قراءة قيم الحداثة في المصادر الأصلية للإسلام»[115].

يقدم كورتزمان عدة نماذج على هذه الترجمة المزدوجة، مثل ترجمة المفهوم الإسلامي التقليدي للعدل إلى المفهوم الحديث للنظام القانوني والقضائي وعمليات ترجمة المفاهيم الحديثة للمواطنة والحقوق إلى المفهوم الإسلامي التقليدي للمساواة. وبذلك، انخرط الحداثيون التقليديون في عملية ترجمة مزدوجة: ترجمة القيم الحديثة إلى تعابير إسلامية وترجمة القيم الإسلامية إلى تعابير حديثة. وعبر الانخراط في هذا النوع من الإصلاح، أوجد فكر الحداثيين التقليديين عدداً من الروابط الإيجابية بين المؤسسات الغربية الأساسية مثل الديمقراطية، والعلم، وتعليم المرأة، والتراث الإسلامي[116]، إلا أن هذه المقاربة «حاولت

---

(١١١) جمال الدين القاسمي، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث** (بيروت: دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٩).

(١١٢) طاهر الجزائري، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥).

(١١٣) انظر على سبيل المثال: عبد الله الغماري، **توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية**، تحقيق صفوت جوده أحمد (القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٢)، وأحمد الغماري، **درء الضعف عن حديث من عشق فعف...**، تحقيق إياد الغماري (القاهرة: دار الإمام الترمذي، ١٩٩٦).

(١١٤) Kurzman, *Liberal Islam*, pp. 5-26.

(١١٥) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» p. 320.

(١١٦) المصدر نفسه.

اعتناق الحداثة الثقافية والمؤسسية عبر السعي إلى الجمع بين هذه المفاهيم والإسلام، لكن من دون إعادة التفكير بالنظرة الإسلامية اللاهوتية التقليدية إلى العالم»[١١٧]. بكلمات أخرى، ظل الفكر الحديث التقليدي يستهدف الحفاظ على المفهوم التقليدي للحقيقة اعتماداً على الحقائق الدينية التي يجب ألا تتغير، وينبغي أن تعدل في ضوئها الحداثة[١١٨]. يؤكد محمد عابد الجابري ذلك عبر القول: إن الحداثيين التقليديين حاولوا:

«صياغة رؤية مثالية للتراث ضمن إطار التاريخ العربي ـ الإسلامي، لكن لتفصيل مستقبل المجتمعات العربية وفقاً لمقاس النموذج الغربي ـ الأوروبي. إلا أن هذه المحاولات فشلت مراراً وأصبحت عديمة النفع؛ لأن هذا الشكل من التسوية عرقل الفعالية الوظيفية للتاريخ وعملية التطور الحقيقية»[١١٩].

من الأسباب الرئيسة الكامنة خلف فشل الحداثيين التقليديين في اكتساب قلوب وعقول الجماهير العريضة افتقار أفكارهم إلى الشرعية في عيون الكثير من الفقهاء من أصحاب الذهنية التقليدية وغالبية الجماهير. فقد انحصرت أفكار الحداثيين التقليديين أساساً في الفقهاء الأفراد، ولم تطلق حركات اجتماعية ـ سياسية كبيرة ولم تحظَ بأعداد كبيرة من الأتباع. أما التجربة الكولونيالية التي خضعت لها المجتمعات الإسلامية فقد أدّت إلى نظر العديد منها إلى الحضارة الغربية بوصفها النقيض البغيض للتراث الإسلامي، ومن ثمّ عُدت أيّ إصلاحات للتراث الإسلامي تقربه من الغرب الاستعماري غير شرعية. فضلاً عن أن الافتقار إلى إبستمولوجيا معرفية، ومنهجية، وفلسفة لاهوتية نظامية، وما بعد تقليدية يمكن إعادة تفسير التراث الإسلامي وإصلاحه على أساسها بأسلوب شامل بدلاً من الطريقة الانتقائية، مثّل أيضاً عاملاً مسهماً في فشل المشروع الحداثي

---

(١١٧) Tibbi, *The Challenge of Fundamentalism -Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 30.

(١١٨) Dahlen, *Islamic Law, Epistemology and Modernity -Legal Philosophy in Contemporary Iran*, (New York: Routledge, 2003), p. 106.

(١١٩) M. Gaebel, *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das Philisophische und Politische Denken Muhammad Abid Gabiris* (New York: Klaus Schwarz Verlag, 1995), p. 18.

الكلاسيكي[١٢٠]. لكنّ بعضاً من أجزاء وتفاصيل فكر هذا المشروع بقي موجوداً إلى الوقت الحاضر كما يتبين مثلاً في كتابات الشيخ محمد الغزالي (١٩١٧ ـ ١٩٩٦)، أو يوسف القرضاوي (ولد عام ١٩٢٦)، اللذين كانا/ وما يزالان من أبرز ممثلي حركة الإحياء الإسلامي المعتدل[١٢١].

---

(١٢٠) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» pp. 320-322.

(١٢١) يمكن العثور على مقاربة مشابهة للحديث في كتابات إسرار أحمد خان وأمين أحسان إصلاحي، من فقهاء الحديث المعاصرين في جنوب آسيا. في كتابه: Authentication of Hadith: Redefining the Criteria (London: IIT, 2010).

يعد الدكتور خان أن نقد الحديث المرتكز على المتن ضروري في ضوء المبادئ الثلاثة الآتية: أ) تفحص بعض الأحاديث في ضوء المبادئ والتعليمات القرآنية؛ ب) نقد متن الحديث في ضوء بعض «الأحاديث النبوية التي ثبتت صحتها وأصالتها» (يصفها في مواضع أخرى باسم «السنة المتوارثة»)؛ ج) العقل. (ص i-xxiii).

طور إصلاحي في كتابه مبادئ تدبر الحديث، تحقيق ت. م. هاشمي (المورد: لاهور، ٢٠٠٩)، منهجاً أكثر تفصيلاً وتعقيداً لمبادئ تفسير الحديث، يتألف من المبادئ الجوهرية الخمسة الآتية لفهم الحديث (ص ٣٥-٤٣):

خمسة مبادئ جوهرية لفهم الحديث:

١ ـ يجب تفسير الأحاديث كلها في ضوء القرآن (الشورى: ١٧؛ الإسراء: ٢٥، والمائدة: ٤٨). الحديث فرع والقرآن أصل.

ـ لا يمكن للحديث إلا تفسير موضوعات القرآن، ولذلك يجب أن يتم وفقاً له لأن كل ما فعله النبي أو قاله يتوافق تماماً مع القرآن.

ـ يجب علينا النظر في أساس الحديث في القرآن وفهمه في ضوئه.

٢ ـ يجب عدم تفسير الحديث فردياً، بل في ضوء جملة الأحاديث كلها وبأسلوب يعتمد على الموضوع؛ أي تفسير الجزء في ضوء الكل وليس العكس.

٣) المطلوب تضلع وتمكن من لغة الحديث ومصطلحه من أجل الفهم الصحيح له.

ـ في التحليل النحوي اللغوي للحديث، نحتاج إلى الاعتماد على حكم النحويين والمعجميين.

٤) يتطلب فهم الحديث دوماً فهماً صحيحاً لأحوال العام والخاص، والوضع والسياق، وطبيعة الخطاب.

ـ يحتاج طلاب الحديث إلى تقدير كامل لمضامين السياق النصي والموضعي للحديث.

٥) يجب أن يكون الحديث متوافقاً مع العقل (الجمعي) والفطرة البشرية.

ب) ستة مبادئ إضافية استخدمت في التمييز بين الحديث الصحيح والضعيف (ص ٤٤ ـ ٥٦):

١ ـ يجب رفض الحديث الذي يعد مكروهاً لفهم وذوق المؤمنين والعلماء الأتقياء.

٢ ـ يجب عدم قبول الممارسة النادرة التي لا تتوافق مع الممارسة العادية للمسلمين.

٣ ـ لا يمكن قبول الحديث الذي يتعارض مع القرآن بأي طريقة كانت بوصفه صحيحاً.

٤ ـ يجب رفض الحديث الذي يتعارض مع السنة المعروفة (أو المعلومة).

٥ ـ يجب رفض أي حديث لا يتوافق مع العقل.

٦ ـ يجب عدم القبول بأي حديث يناقض «الدليل الشامل والمحدد».

وبسبب الارتباط النسبي لمنهجهما بالحداثيين التقليديين (بالتغاير مع حركات أهل الحديث الإحيائية)، سوف نناقش أعمالهما بإيجاز هنا. في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث»[١٢٢]، يسهم الغزالي في المجادلات المستمرة حول قضايا المرجعية النبوية، ونقد الحديث، وأصالتهما ومكانتهما بالنسبة للقرآن. ويؤيد أساساً المقاربة التقليدية لنقد الحديث، لكن مع التوكيد على نقد المتن لا مجرد الإسناد. إضافةً إلى ذلك، رفضَ ـ مثل رشيد رضا ـ أحد الرموز المعبرة عن السلفية الحداثية التقليدية، الأحاديث المتناقضة عقلياً أو عقدياً، أو تلك التي تتعارض مع مقاصد الشريعة المشار إليها آنفاً. وذلك على أساس أسلوب تأويلي يفضل التفسير المرتكز على القرآن للحديث، ومنهج المذهبين الحنفي والمالكي[١٢٣]. أراد الغزالي من تأليف الكتاب نقد ما عدّه تزمّت وتطرف أهل الحديث المعاصرين (المرتبطين بالوهابية في تلك الأيام) ومنهجهم بوصفهم من بقايا «الفقه البدوي»[١٢٤]. أما كتاب يوسف القرضاوي الذي نشر حديثاً «كيف نتعامل مع السنة: معالم وضوابط»[١٢٥]، فهو في الأساس استمرار لهذه النزعة. يتركّز اهتمام المؤلف على عرض السمات والمبادئ العامة للسنة من أجل تحسين فهمها وتطبيقها بوصف ذلك منهجاً يحمي من يريد التمسك بالسنة من ثلاثة شرور: «تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[١٢٦]. وبذلك، فإن مفهوم القرضاوي عن السنة والمنهج الذي تبنّاه لنقدها من حيث أصالتها وصحتها ومكانتها كمصدر للتشريع فيما يتعلق بالقرآن والحديث، يبقيان كلية ضمن إطار العلوم الإسلامية التقليدية. على سبيل المثال، تشدد بعض العناصر في منهج القرضاوي على أولوية تفسير الحديث في ضوء القرآن، وتختار أساليب مثل المصالحة مع الحديث، والتوصية بالتعامل الموضوعي

---

(١٢٢) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الطبعة ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥).

(١٢٣) المصدر نفسه، المقدمة.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٢٥) Y. Qaradawi, Approaching the Sunnah: Comprehension & Controversy (International Institute of Islamic Thought, 2007).

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(اعتماداً على الموضوع) والشمولي/ الكلي مع الحديث، والتمييز بين المجازي والحرفي، والدعوة إلى أهمية تمييز أسباب الأحاديث وأغراضها من أجل فهم أفضل لها. السنة ليست منفصلة إبستمولوجياً ومفهومياً عن الحديث، ولا يتطرق الكتاب إلى الافتراضات الناظمة لعلوم أصول الحديث التقليدية، فضلاً عن وضعها موضع المساءلة[١٢٧]. ولا ريب في أن جميع الأساليب التي استخدمها القرضاوي تبنّاها بشكل أو بآخر الحداثيون التقليديون.

في أوائل القرن العشرين، ظهرت مقاربة حديثة أخرى للمرجعية النبوية في منطقة البنجاب أطلقت على نفسها اسم «أهل القرآن». مثلت الحركة ردة فعل متطرفة على حركة أهل الحديث السابقة في الهند وانشقاقاً عنها. وارتبطت بأعمال فقهاء مثل أحمد دين أمريتساري (توفي عام ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م)، ثم غلام أحمد برويز (توفي عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م). أكدت هذه الجماعة أن الإسلام النقي وغير الملوث لا يمكن العثور عليه إلا في القرآن. فضلاً عن ذلك، عدّ أهل القرآن القرآن المصدر الوحيد للتعاليم الإسلامية التي توفر الأساس الأصيل والموثوق للممارسات والمعتقدات الدينية. ونتيجة لذلك، بذلوا قصارى جهدهم لإثبات إمكانية استنباط الأركان الأساسية للتعاليم الإسلامية من القرآن وحده. تجاهلوا الحديث كلية ورفضوا اعتباره مصدراً موثوقاً وأصيلاً للمرجعية النبوية. كما رفضوا مؤسسة التقليد[١٢٨]. يمكن اعتبار بعض الحركات المعاصرة مثل حركة «أهل القرآن» في مصر نامية فكرية خرجت من رحم هذه الحركة المبكرة[١٢٩].

في النصف الأول من القرن العشرين، اتخذت مقاربة الحداثيين التقليديين لتفسير التراث الإسلامي انعطاف محافظ في الشرق الأوسط، وشبه الجزيرة الهندية (الهند وباكستان)، وإندونيسيا، لتوفير منصة انطلاق أيديولوجية للإسلاموية السياسية في النصف الثاني منه[١٣٠]. ويشير إليهم

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ١٨٢.

(١٢٨) Brown, *Rethinking Tradition*, p. 42.

(١٢٩) < http:/www.ahl-alquran.com/English/main.php, accessed October 15, 2009 >

(١٣٠) Abu Rabi'I, *Intellectual Origins*, pp. 1-62.

إبراهيم أبو ربيع باسم التقليديين الجدد، ويؤكد أن ظهور الفكر التقليدي الجديد هو نتيجة للمواجهة الحديثة بين التراث الديني الإسلامي والذهنية التراثية الإسلامية والنظرة الغربية إلى العالم، ومن عواقب هذه المواجهة إجباره على «صياغة تركيبة فكرية وسياسية من أجل الاستجابة لتحديات الحداثة الغربية»[(١٣١)]. وشمل شخصيات بارزة مثل حسن البنا (توفي عام ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، والباكستاني مولانا أبو الأعلى المودودي (توفي عام ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، وسيد قطب (توفي عام ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م)، ومحمد قطب (ولد عام ١٩١٩م). كان التقليديون الجدد بالأساس شكلاً من حركة اجتماعية ـ سياسية منظمة تأثرت تأثراً شديداً بالحداثيين التقليديين. وفي الحقيقة، يمكن اعتبارهم قبولاً بهم وردة فعل عليهم في آن. فقد شددوا على الطبيعة الشمولية للإسلام بوصفه أسلوباً حياتياً. أما مدى الاجتهاد، فكان أوسع نطاقاً من اجتهاد الجماعات الإحيائية ما قبل الحديثة، لكن تقيد غالباً بالقضايا المتعلقة بإدانة ممارسات معينة مثل النظام المصرفي الربوي، وسفور المرأة، وتنظيم الأسرة. كما عدّوا النزعة العقلية خطرة.

أصر التقليديون الجدد على تمييز الإسلام عن الغرب، واعتبروا الحداثيين التقليديين مغالين في الميل نحو الغرب. من الناحية المنهجية، لم يقبلوا أسلوب وروح الحداثيين التقليديين، لكنهم أظهروا رابطة قوية مع الحركة الإحيائية ما قبل الحديثة في القرن الثامن عشر، لا سيّما الوهابية، في توكيدهم على أهمية اتباع السلف، ورفض الصوفية والتقليد. وبغض النظر عن اجتهادهم الأوسع نطاقاً، فقد اختلفوا عن الوهابية في موقفهم النقدي تجاه الحديث[(١٣٢)].

انطلق الفكر الوهابي من صحارى الجزيرة العربية في منتصف القرن الثامن عشر، على يد المؤسس محمد بن عبد الوهاب (توفي عام ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م). أتى عبد الوهاب من أسرة من الفقهاء الحنابلة، لكنه لم يتمتع بمعرفة دينية عميقة. وعدّ الفقهاء المعاصرون، السنة والشيعة

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٦٢.

على حد سواء، الوهابية زيغاً وانحرافاً وشذوذاً عن السنة الصحيحة[١٣٣]. وبقيت الوهابية غالباً على هوامش التراث الإسلامي حتى سبعينيات القرن العشرين حين بدأت الانتشار بجرأة ملحوظة بمساعدة البترودولار السعودي. أما أتباعها فقد تشبثوا بحماس وإخلاص بمنهج أهل الحديث لتفسير التراث الإسلامي، ورفضوا بشدة أيّ تأثيرات عقلانية، أو فكرية، أو صوفية فيه. وعبر المصادقة على «التجريبية الفقهية» الموصوفة آنفاً، حاول الفكر الوهابي تفسير الشريعة الإلهية بعيداً عن أيّ سياق أو منظور تاريخي. وفي رفض التقليد، أعلن أن «التأويل التغييري وغير المحدد للتراث الفقهي التقليدي يفسد نقاء الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية»[١٣٤]. أما الأسّ المنطقي برمته فهو قائم على تهديم البنى التقليدية المرتكزة على المذهب للشريعة، والعقيدة، والتصوف، والممارسة الدينية. كما تميز الفكر الوهابي بتجاهل كامل للقيم الأخلاقية الشمولية وتقدير المبادئ الأخلاقية الموجودة في الكتابات التقليدية حول العقيدة والشريعة في الإسلام[١٣٥]. وهو يهتمّ غالباً بقضايا الإيمان الصحيح (العقيدة) المؤسس على التوحيد (وحدة الله وتنزيهه) مقابل الشرك، ومفهوم «البدعة» أو الانحراف عن سنة النبي. مثّل هذا الفكر على أفضل وجه كتاب محمد بن عبد الوهاب «كتاب التوحيد»[١٣٦]. ليس الكتاب سوى جمع لآيات القرآن والأحاديث بأسلوب انتقائي، ولا تاريخي، وخارج عن السياق. ويدين فيه المؤلف أولئك المسلمين الذين لا يوافقون على أفكاره بوصفهم مذنبين بتهمة الشرك؛ لأنهم انتهكوا مكوناً من مبدأ التوحيد، ألا وهو «توحيد العبادة» (توجيه العبادة إلى الله وحده). وبرأيه، فإن المسلمين الذين يلجؤون إلى ممارسات دينية مثل «الدعاء» مع ذكر النبي أو غيره من الأولياء (المعروفين في التاريخ الإسلامي) من أجل المساعدة في الأمور الدنيوية أو الروحية؛ وأولئك الذين يسعون إلى

---

(١٣٣) المصدر نفسه.

(١٣٤) El-Fadl, «The Ugly,» pp. 49-55 esp. 50.

(١٣٥) El-Fadl, «The Ugly,» p. 52.

(١٣٦) محمد بن عبد الوهاب: «كتاب التوحيد». يمكن الحصول على نسخة إلكترونية بالإنكليزية من الكتاب على موقع: <http://islamicweb.com/beliefs/creed/abdulwahab/>, accessed October 16, 2009.

«شفاعة» الأنبياء أو الصالحين؛ والذين «يتبركون» بأضرحتهم، مذنبون أيضاً بتهمة الشرك.

وعلى مدى العقدين أو الثلاثة الأخيرة، أدت العلاقات الدينامية المعقدة بين العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، لا سيّما تلك التي ازدهرت فيها الحركات الإحيائية ما قبل الحديثة مثل المملكة العربية السعودية، إلى بروز الوهابية والتقليدية الجديدة، خصوصاً حركة أهل الحديث من الهند[١٣٧]، وتشكل نموذج هجين جديد ورث من نظرة السلفية إلى العالم ومنهج أهل الحديث[١٣٨]. يشير روي إلى هذه المصفوفة الفكرية المعقدة باسم «الأصولية الجديدة»[١٣٩]. وبينما يشمل الفكر الأصولي الجديد، وفقاً لروي، مدارس فكرية مثل الإخوان المسلمين، و«جماعات التبليغ»، وطالبان في أفغانستان، و«أهل الحديث» في باكستان، إضافة إلى الوهابية السعودية والمتعاطفين معها في الغرب، تستهدف هذه الدراسة تسليط الضوء ومناقشة أولئك المنتمين أساساً إلى المدرسة الفكرية الوهابية ونظرائهم الغربيين الذين نشير إليهم هنا باسم أتباع السلفية التقليدية الجديدة.

والمهمّ أن تيارات قوية معارضة للسلفية التقليدية الجديدة ظهرت في أثناء السنوات الخمس عشرة الماضية تقريباً، ولم تكتفِ، خلافاً للمقاربات العلمانية أو الليبرالية[١٤٠] للتراث الإسلامي، بأخذ المقاربة التقليدية المرتكزة على المذهب على محمل الجد فقط، بل استخدمت الأساليب الحديثة (وما بعد الحديثة) لقراءة التاريخ والنصوص المقدسة من أجل مفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. نشير إليها هنا باسم مقاربة المسلمين التقدميين. وسنعرض مناقشة مفصلة للفكر الإسلامي التقدمي في الفصل السادس.

---

(١٣٧) فيما يتعلق بتأثير أهل الحديث في الوهابية، انظر: أ. البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون** (الرياض: دار العزيمة)، ج ٢، ص ٢٢٣.

(١٣٨) El-Fadl, «The Ugly,» pp. 52-62.

(١٣٩) O. Roy, *Globalized Islam -The Search for the New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 233-243.

(١٤٠) تعرف هنا بمعنى محاولات إعادة صياغة التراث الإسلامي مع قطيعة إبستمولوجية؛ أي دون اللجوء إلى إعادة تفكير منهجية ببعده ما قبل الحديث.

خاتمة

خضعت طبيعة التراث الإسلامي ومصادره منذ بداياته المبكرة لمجادلات حادة ومكثفة بين المسلمين وكانت محلّ خلاف ونزاع، لا سيّما طبيعة وأصالة السنة النبوية (=المرجعية النبوية). وولدت علاقتها بجملة معارف الحديث والقرآن عدداً من المناهج والمقاربات لمفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. قدّم هذا الفصل لمحةً عامّةً عن الخطوط المحيطية العريضة للخلفية التاريخية الكامنة وراء المجادلات المتعلقة بمكانة وأصالة مختلف مصادر السلطة الفقهية/ الشرعية مع تركيز خاص على المناهج المرتكزة على المذهب وأهل الحديث. كما حدد تاريخياً موقع فكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين فيما يتعلق بمفهمة التراث وتفسيره. سوف يحدد الفصل اللاحق موقع المذهب الفكري لأتباع السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بتاريخ المجادلات حول مكانة وأصالة مختلف مصادر سلطته الفقهية/ الشرعية لتقديم رؤية أكثر عمقاً وتبصراً لمنهجهم ومفهمتهم لمفهوم التراث الإسلامي.

الفصل الثاني

السلفية التقليدية الجديدة: أهمّ دُعاتها ومنهجها

يقدّم هذا الفصل مناقشة حول الممثلين البارزين لمذهب السلفية التقليدية الجديدة، ويحدّد موقع السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بعدة قضايا شكّلت موضوع الفصل السابق؛ ومنها: السياق التاريخي الكامن خلف بروز مذهبيْ أهل الحديث وأهل الرأي في الحقبة ما قبل الحديثة؛ وفهم السلفية التقليدية الجديدة لمفهوم السلفية؛ وأفكار السلفية التقليدية الجديدة المتعلقة بما يكوّن «العلم» (المعرفة الشرعية) ومصادره؛ ومفهوم السلفية التقليدية الجديدة عن طبيعة ومدى مفهوم السنة؛ والوصف الذاتي لممثلي السلفية التقليدية الجديدة لمنهجهم. سوف أقدم الحجّة في هذا الفصل على أن منهج السلفية التقليدية الجديدة وتفسيرها للتراث الإسلامي مؤسس على منهج أهل الحديث القدماء لإحياء السلفية.

قبل البدء بالمناقشة، لا بد من ملاحظة حول استخدام تعبير «السلفية التقليدية الجديدة». فقد اخترت من أجل هذه العبارة تسليط الضوء على عدة نقاط ناقشناها في الفصل السابق ونناقشها في هذا الفصل تنطبق على منهجها التفسيري للقرآن ـ السنة ومقاربتها للتراث الإسلامي إجمالاً. تأطرت السلفية ـ بسبب نظرتها إلى العالم ـ ضمن مظلة المفهوم الأوسع للسلفية، بينما ارتبطت «التقليدية» بركيزتها المنطقية القائمة على نسبة أعلى قيمة إبستمولوجية «للمرويات» (مثلاً: الحديث) في تأويلها للقرآن ـ السنة. أما «الجديدة» فتشير إلى حقيقة أنها ظاهرة معاصرة. لا يعني ذلك كله اقتراح أن السلفية التقليدية الجديدة قد استطاعت إلى حدٍّ ما تجنّب الحداثة أو الانعزال عنها، بل التأكيد على أنها استمرار، فيما يتعلق

بمنهجها؛ أي بالإبستمولوجيات والمنهجيات المستخدمة في تفسير القرآن والسنة، لمنهج أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، ومن هنا أتت صفة «الجديدة». يمكن استعمال تعبير بديل: «منهج أهل الحديث الجديد». أما السبب لاستخدام تعبير «السلفية التقليدية الجديدة» بدلاً من «منهج أهل الحديث الجديد»؛ فهو لأن الأدبيات التي كتبها الفقهاء الذين يؤيدون هذه المقاربة لتفسير القرآن والسنة يستخدمون تعبير السلفية بوتيرة أكبر من تعبير «أهل الحديث» عند تعريف أنفسهم(١).

أولاً: أبرز ممثّلي السلفية التقليدية الجديدة ودعاتها

تمثل السلفية التقليدية الجديدة «مجتمعاً تفسيرياً» معاصراً. ومثلما أوضحنا في المقدمة، فإن أكثر ممثلي السلفية التقليدية الجديدة نفوذاً وتأثيراً هم - من بين آخرين - الفقهاء المسلمون المعاصرون في الشرق الأوسط: ناصر الدين الألباني (توفي عام ١٩٩٩)(٢)، وعبد العزيز بن باز (توفي عام ١٩٩٩)(٣)، وابن عثيمين (توفي عام ٢٠٠١)(٤)، والشيخ ربيع بن هادي المدخلي (ولد عام ١٩٣١)(٥). في السياق الغربي، يضمّ فقهاء السلفية التقليدية الجديدة شخصيات مثل جمال زارابوز(٦)، والدكتور بلال فيليبس(٧).

---

(١) قررت في نهاية المطاف عدم استعمال تعبير «منهج أهل الحديث الجديد» المرادف بسبب طوله.

(٢) يدرّس الحديث في جامعة المدينة. للاطلاع على مزيد من المعلومات انظر كتاب م. العلي، محمد ناصر الدين الألباني: محدث الأثر وناصر السنة (دمشق: دار القلعة، ٢٠٠١).

(٣) المفتي السابق للمملكة العربية السعودية. انظر: <http://fatwa-online.com/scholarsbiographies/15thcentury/ibnbaaz.htm> accessed May 25, 2011.

(٤) المصدر نفسه. درس أصول الدين في كلية الشريعة التابعة لجامعة ابن سعود الإسلامية، الرياض. وهو عضو في هيئة كبار العلماء.

(٥) من تلاميذ ابن باز والألباني.

(٦) يقيم حالياً في كاليفورنيا ويدرس الدين الإسلامي واللغة العربية، والكتب المترجمة لفقهاء السلفية التقليدية الجديدة (في الشرق الأوسط) مثل كتاب الدكتور صالح السدلان، أستاذ الشريعة في الجامعة الإسلامية في الرياض، الذي يحمل عنوان تفسير الفقه.

(٧) حصل على دبلوم الدراسات العليا في العقيدة الإسلامية من جامعة الملك سعود في الرياض. وألف عدداً من الكتب عن الفقه، والعقيدة، إضافة إلى ترجمة كتب الفقهاء المتأثرين بالفكر السلفي لأهل الحديث، مثل ابن تيمية وابن القيم الجوزية. <http://www.bilalphilips.com>.

ومع أن غالبية ممثلي السلفية التقليدية الجديدة ينتمون إلى خلفية سعودية، أو درسوا/ أو درّسوا في المملكة العربية السعودية، إلا أنهم تجذروا في العديد من أجزاء المؤسسة الدينية الإسلامية[٨].

في المسح الذي أجريته لأدبيات السلفية التقليدية الجديدة سوف أعود أساساً إلى بعض الأعمال التمثيلية للفقهاء السعوديين، وبدرجة أقلّ إلى طلابهم وأتباعهم في الغرب.

وعلى الرغم من أن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة السعوديين كتبوا حصراً باللغة العربية، إلا أن زملاءهم في الغرب كتبوا بالإنكليزية. ولا يتبدى تأثير الفقهاء السعوديين في مختلف أرجاء الشرق الأوسط فقط، بل يصل إلى شمال إفريقيا، وشبه القارة الهندية (الهند وباكستان)[٩]، وإلى الجاليات المسلمة الرئيسية التي تعيش في الغرب، حيث الاتصالات أسهل وأسرع، وحيث أسس المتعاطفون معهم أيديولوجياً دور نشر ومواقع على الويب. هنا، ترجمت أعمال فقهاء السلفية التقليدية الجديدة السعوديين إلى الإنكليزية. تشمل دور النشر:

T.R.O.I.D و *Tarbiyyah* في تورنتو؛

Invitation to Islam و *Al-Khilafat Publications* في لندن؛

Salafi Publications و *Maktabah Darussalam* في برمنغهام.

بينما تضم مواقع الويب:

هنالك أيضاً مواقع فردية للفقهاء على الويب، مثل:

أنشأها دعاة وممثلو السلفية التقليدية في الغرب[١٠]. كما أن عدداً من هذه المواقع تقع في/ وتستضيفها بعض الجامعات الغربية مثل جامعتي

---

(٨) أتباعهم كثر منهم عدد من فقهاء السلفية التقليدية الجديدة النافذين في هذه الأيام مثل: علي عبد الحميد الحلبي (فلسطين)، والشيخ الشنقيطي (موريتانيا)، ومرزوق البنا (مصر)، وأبو بكر الجزائري (الجزائر)، وفوزي الأثري (السعودية/ الكويت)، وعبد القادر الأرناؤوط (سوريا). انظر: Globalized Islam - The Search for the New Ummah, New York: Columbia University Press, 2004), p. 241.

(٩) انظر: Roy, *Globalized Islam*, pp. 234-243

(١٠) للاطلاع على لائحة كاملة لمواقع السلفية التقليدية الجديدة على الويب يرجى زيارة: < http://www.salas.com/ >

كاليفورنيا الجنوبية[١١]، وهيوستن في الولايات المتحدة[١٢]. وهناك أيضاً عدد من الجمعيات التي تتبنى السلفية التقليدية الجديدة في الغرب، مثل «جمعية القرآن والسنة في أمريكا الشمالية»[١٣]، و«جمعية القرآن والسنة في كندا»[١٤]، و«جمعية إحياء منهاج السنة» في بريطانيا[١٥].

ثانياً: ملاحظات تمهيدية حول المنهج الذي تبنّاه فقهاء السلفية التقليدية الجديدة في كتاباتهم

قبل تفحص بعض الأفكار الرئيسة في كتابات فقهاء السلفية التقليدية الجديدة من منظور مناقشتنا في الفصل السابق، من الضروري عرض بعض الملاحظات التمهيدية المتعلقة بالمنهج المستخدم في أعمالهم. وذلك لأنّنا حين نلاحظ السمات العامة لمنهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة، نستطيع الحصول على فهم أفضل للأسلوب الذي يبنون به حججهم ويبررونها، كما تقدم في القسم اللاحق من هذا الفصل. في الجزء التالي من هذا الفصل، سوف أتفحص منهجهم بمزيد من التفصيل.

أولاً، تعدّ كتابات فقهاء السلفية التقليدية الجديدة في الجوهر مزيجاً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المستخدمة بأسلوب مثير ومحفز. ولا يوجد فيها سوى القليل من التحليل، أو يغيب عنها التحليل كلياً أو أيّ محاولات لتوفير سياق/رواية مترابطة حول الموضوع الذي يخضع للنقاش. ثانياً، لا يؤسس فقهاء السلفية التقليدية الجديدة منهجهم على أي نظرية للتفسير/التأويل. ثالثاً، مثلما يتضح في الأقسام اللاحقة من هذا الفصل، يعتمد فكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة على أعمال مرجعيات مختارة في التراث الإسلامي المتوارث، الذين ظلوا ـ برأيهم ـ أوفياء لمنهج أهل

---

(١١) <http://www.usc.edu/dept/MSA/introduction/understandingislam.html>.

(١٢) <http://www.uh.edu/campus/msa/home.php>.

(١٣) <http://www.qss.org/>.

عرفت سابقاً باسم الجمعية السلفية لأمريكا الشمالية.

(١٤) <http://qssc.org/>.

(١٥) <http://www.jimas.org/>.

انظر أيضاً: Roy, *Globalized Islam*, pp. 241-242.

الحديث مثلما تشير الشروح الأساسية للآيات القرآنية والأحاديث النبوية. يشمل هؤلاء عادة «المحدثين»، أو فقهاء المذهب الحنبلي مثل ابن حنبل (ت. ٢٤١هـ)، وابن قتيبة (ت. ٢٧٦هـ)، والتميمي (ت. ٣٥٤هـ)، والرامهرمزي (ت. ٣٦٠هـ)، والنيسابوري (ت. ٤٠٥هـ)، وابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)، وابن القيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ)، وابن كثير (ت. ٧٤٤هـ)، وابن عبد الوهاب (ت. ١٢٠٧هـ). بينما يُستثنى مثلاً كثير من الفقهاء البارزين من المذاهب الحنفية والمالكية والشافعية[١٦].

من الأمثلة الممتازة المجسدة لهذا المنهج كتاب الفقيه السعودي علي بن يحيى الحدادي[١٧] الذي يحمل عنوان «كتاب الأربعين في مذهب السلف»[١٨]. يذكر المؤلف في الكتاب أنه اختار سبعة وأربعين حديثاً «صحيحاً» لتوضيح أهمية الأساسيات الجوهرية المتصلة بمنهج السلف[١٩]. بكلمات أخرى، تعد الأحاديث المنتقاة تكوينية للمنهج الفعلي. وبني الكتاب نفسه بطريقة يُعطى فيها لكل «فصل» عنوان يتبعه حديث أو مجموعة من الأحاديث تعبر (كما هو مفترض) عن موضوع العنوان وأين عثر على الحديث. في بعض الأحيان، يُقحم هامش لتقديم بعض المعلومات الإضافية وتوضيح التعابير أو الجمل أو بعض المواد خارج النص حول موضوع معين

---

(١٦) للاطلاع على اللائحة، انظر: F. Al-Atharee, *Clarication that the Ahlul-Hadeeth Are the Saved Sect and Victorious Group*. (Toronto: T.R.O.I.D., 2003), pp. 178-182.

يجب التوكيد على أن اللائحة تضم فقهاء لا يمكن تصنيفهم في فئة أهل الحديث حسب تعريف ممثلي السلفية التقليدية الجديدة. حول هذه المسألة انظر: G. F. Haddad, *Albani and his Friends -A Concise Guide to the Sala Movement* (Birmingham: Aqsa Publications, 2004).

إضافة إلى ذلك، يبدو كأن الأثري فقد الحظوة لدى فقهاء السلفية التقليدية الجديدة حالياً، لكن منهجه متماثل مع باقي فقهاء السلفية التقليدية الجديدة وكتابه متوافر للبيع على مواقع الويب. فيما يتعلق بالسبب الكامن وراء خروجه على وجهة نظر فقهاء السلفية التقليدية الجديدة الآخرين، انظر: < http://www.siratmustaqeem.com/phpBB/viewtopic.php?f = 28&t = 4704 > , accessed January 26, 2011.

(١٧) مدرس في الرياض، وإمام وخطيب مسجد عائشة بنت أبي بكر قرب الرياض.
< http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum = 28&Topic = 9693 > , accessed October 28, 2009.

(١٨) انظر ترجمة أبو خديجة عبد الواحد لكتاب: The Book of Forty Hadeeth Regarding the Madhab of the Salaf (Birmingham: Minhaj As-Sunna Publications, 2005).

(١٩) المصدر نفسه، ص ١.

مع الإشارة إلى أحد فقهاء من أهل الحديث/ السلفية التقليدية الجديدة. نقدم فيما يأتي نسخة عن اثنين من هذه الفصول.

الفصل/ العنوان: شرف أهل الحديث

الحديث: عن المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه عن النبي (ﷺ) قال: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». رواه البخاري (**صحيح البخاري** ٦/ ٢٦٦٧/ رقم ٦٨٨١).

الشرح: صرح جماهير أهل العلم أنهم أهل الحديث. (انظر كتاب **أهل الحديث ـ الطائفة المنصورة**، للشيخ ربيع بن هادي المدخلي).

عنوان/ فصل: لا يغتر بكل من أظهر نصرة الدين حتى يُعرف أنه على السنة، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله (ﷺ) أمر بِلالاً يوم خيبر فنادى بالناس: «إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». رواه البخاري (**الصحيح**، ١/ ٥٠ رقم ١٠٠) ومسلم (**الصحيح**، ٤/ ٢٠٥٨ رقم ١٣).

يجب أن نتذكر هذا النوع من عرض المنطق والحجة على مدى المناقشة التي نقدمها في هذا الفصل.

ثالثاً: السلفية التقليدية الجديدة وعلاقتها بأصول المجادلات حول المنزلة والأصالة النسبيتين لمختلف مصادر السلطة الفقهية/ الشرعية في التراث الإسلامي

يتفحص هذا القسم من الفصل فكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بالسياق التاريخي الكامن خلف ظهور أهل الحديث القدماء ومذهب أهل الرأي.

سوف أركز انتباهي أولاً على العلاقة بين السلفية التقليدية الجديدة ومذهب أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، حيث يَعدّ فقهاء السلفية التقليدية الجديدة أنفسهم ورثة أهل الحديث القدماء بسبب رأيهم القائل إن هذا المذهب يمثل الطائفة الوحيدة التي بقي منهجها وفياً للقرآن والسنة. على سبيل المثال، يتبنى الأثري في كتابه «توضيح الإبانة عن أن أهل الحديث

هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة» الرأي الذي يؤكد أن «الحقيقة موجودة في عقيدة أهل الحديث»[٢٠]، ويمتدح جهود الأفراد الذين قاموا برحلات طويلة من أجل جمع حتى حديث واحد وتوثيقه، وينتقد أتباع أهل الرأي بسبب اعتمادهم على الرأي بدلاً من الحديث. في هذا السياق، يؤكد ما يأتي:

«ولا يتوقف [جامعو الحديث] عن السعي وراء الروايات والبحث عنها إلى أن يعلموا الصحيح وغير الصحيح؛ والمنسوخ وغير المنسوخ، ويعرفوا من يعارضها مقابل رأي من علماء الفقه»[٢١].

من المؤشرات الأخرى على أن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة يربطون أنفسهم مع مذهب أهل الحديث القدماء ويعارضون أهل الرأي، توكيد الأثري على أن أهل الحديث اليوم «يأخذون الدين من الكتاب [القرآن] والسنة»، ومن ثمّ يرثون التناغم والوحدة، بينما يأخذ أهل «البدع والأهواء» «الدين من الأفكار والآراء»، ومن ثمّ ورثوا الانشقاق والاختلاف[٢٢]. هنا، يشير الأثري بوضوح إلى الاستعمال السائد للعقل والرأي اللذين يبرزان في منهج أهل الرأي لتفسير القرآن والسنة.

وعلى نحو مشابه، يؤكد الباحث السوري جميل زينو (ولد عام ١٩٣٠)، الذي درس أعواماً عديدة في دار الحديث الخيرية في مكة، في كتابه «منهج الفرقة الناجية»، الرأي القائل إن أهل الحديث القدماء هم الفرقة الناجية. ويؤسس حجته على حديث ظهر في مجموعة الأحاديث التقليدية المبكرة التي جمعها المسلمون، ذكر أن النبي قال «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». ويؤكد زينو أن أهل الحديث القدماء هم تلك الطائفة[٢٣].

يعرف فقهاء السلفية التقليدية الجديدة أنفسهم أيضاً فيما يتعلق بالانقسامات المبكرة التي أصابت الأمة الإسلامية الناشئة، وفي هذا

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٣) M. Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect*, trans. Aboo Nasir 'Abid bin Basheer (London: Invitation to Islam, 1999), p. 18.

السياق يربطون أنفسهم بكل وضوح مع جماعة أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة. وعند مناقشة سؤال من هم أهل الحديث، يكتب الأثري:

«وهم الذين تربصوا بكل طائفة تعارض المنهج الإسلامي، مثل الجهمية والمعتزلة والخوارج والروافض والمرجئة والقدرية، وكل من يضل عن سبيل الله ويتبع شهواته، في كل زمان ومكان»[٢٤].

واعتماداً على ذلك كله، يمكن أن نخلص إلى أن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة هم في الحقيقة النسخة المعاصرة من أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، وهذا أمر يوافقون عليه ويقبلونه عن طيب خاطر.

وبغضّ النظر عن الارتباط بمذهب أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، كثيراً ما يطلق فقهاء السلفية التقليدية الجديدة على أنفسهم اسم «السلفيين» ويعدون منهجهم متوافقاً بصورة كاملة مع مفهوم «السلفية» ومع ممارسة السائرين على خطى السلف الصالح[٢٥]. على سبيل المثال، يؤكد ابن باز في كتيّبه «بيان وتوضيح السلفية: مفاهيم ومبادئ» أن مفهوم السلفية مؤسس على «مبادئ عامة وفكرية» مستمدة من القرآن والسنة والإجماع وتحكم أسلوب اكتساب الدين وفهم القرآن والسنة وفقاً للمبادئ المتفق عليها من السلف الصالح. فضلاً عن ذلك، يرى أولئك الذين يلتزمون بهذه المبادئ بأنهم يسيرون على نهج السلف ومن ثمّ فهم مؤهَّلون للانتماء إلى أهل السنة والجماعة[٢٦]. على نحو مشابه، يستشهد الألباني في كتابه **مبادئ المنهج السلفي: دليل إسلامي للإصلاح** بالحديث الذي يؤكد أن الجيل الأول من المسلمين هو الأفضل يليه اللاحق ثم اللاحق، من أجل تقديم الحجة على أن الأجيال الثلاثة الأولى تمثل/ومثلت السلف الصالح، وأن على المسلمين جميعاً اتخاذهم نماذجَ يُحتذى مثالها. وهؤلاء، كما يؤكد الألباني، هم الفرقة الناجية[٢٧].

---

(٢٤) Al-Atharee, *Clarication*, p. 44.

(٢٥) الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين، حسب الرأي الشائع.

(٢٦) انـظـر: Ibn Baz, *A Statement and Clarication of Al-Salayyah: Concepts and Principals*, trans. M. Mohar Ali (Ipswich: Jam'iat Ihyaa Mihaj Al-Sunna, 2000), p. 11.

(٢٧) Albanee, *The Principals of the Salafee Methodology: An Islamic Manual for Reform* (Toronto: T.R.O.I.D. Publications, 2003), pp. 21-22.

لكن هناك بعض الأنواع المعينة من فهم مفهوم السلفية تعد خاصة بفكر السلفية الجديدة. ومن الجوانب المهمة لهذه المفهمة التقليدية الجديدة لأغراض هذه الدراسة فكرة وجوب النظر للسلفية بوصفها تتمظهر أساساً في الاعتقاد بأن الموروث التاريخي لتجسيد النبي للقرآن، كما فُهم من أبرز المرجعيات المنتمية إلى الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين (أي السلف الصالح)، هو معياري وثابت وشمولي/ كلي بطبيعته (فيما يتعلق بالمنهج والعقيدة). ومن أبرز ممثلي فكر السلفية التقليدية الجديدة ابن عثيمين، الذي يؤكد في سياق مناقشة الظهور التاريخي لتصنيف «السلف/ السلفية»: لماذا ومتى ظهر، ومدى أهميته بوصفه منهجاً، لتمييز أولئك الصادقين من أولئك المفترين، أن السلف الصالح متميز عن مختلف الفرق الإسلامية المتنوعة بسبب نسبهم إلى ما يضمن لهم الإسلام الصحيح والحقيقي، الملتزم بما كان عليه الرسول وصحابته، كما جاء في الحديث الصحيح[٢٨]. السلف الصالح ليسوا جماعة أو حزباً، بل هم أولئك الذين اتبعوا منهج وعبادة عقيدة الرسول وأصحابه[٢٩].

على نحو مشابه، يربط الأثري طائفة أهل الأثر/أهل الحديث[٣٠] وحدهم مع أولئك الذين بقوا سائرين على نهج السلف[٣١].

ومع جمع مفهوم السنة مع مفهوم الحديث الصحيح كما عرفه فقهاء الحديث الأوائل، مثل البخاري ومسلم، وإلى جانب اعتقادهم بأنهم وحدهم يتّبعون خطى السلف، كان من الضروري لفقهاء السلفية التقليدية الجديدة تأييد مبدأ استقامة ونقاء وطهارة أصحاب الرسول جميعاً بسبب موقعهم الحاسم الأهمية في سلسلة رواية الحديث، ومن ثمّ حماية مكون بالغ الأهمية من مكونات معرفة التراث الإسلامي نفسه. في كتابه «منهج أهل السنة والجماعة: في نقد الرجال والكتب والطوائف»،

---

(٢٨) M. bin Al-Uthaimeen, A Reply to the Doubts of the Qutubiyah concerning Ascription to Sunna and Salafiyyah, 47, accessed June 30, 2006, <http://www.salafipublications.com>.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣٠) الأثر في العادة مرادف للحديث؛ أي إن الرواية تعود إلى النبي وإلى الصحابة أحياناً. كما استخدم تعبيرا أهل الحديث وأهل الأثر بطريقة تبادلية في كثير من الأحيان.

(٣١) Al-Atharee, *Clarication*, p. 29.

يعرض المدخلي هذا الرأي بالضبط عبر التوكيد على ما يأتي:

«ولقد عرف منزلتهم [الصحابة] أهل السنة والجماعة، فحافظوا عليها أيّما حفاظ، ونهوا عن الخوض فيما شجر بين علي ومعاوية ومن معهما من بقية الصحابة، وأثبتوا لهم أجر المجتهدين، وحكموا على من يتكلم فيهم أو في أحد منهم بالزيغ والضلال والزندقة»[٣٢].

يصوغ الشيخ هذا الرأي اعتماداً على حديث مفرد في صحيحي البخاري ومسلم ورد فيه أن النبي نهى الناس عن سب صحابته بسبب فضائلهم العديدة[٣٣].

ومن ثمّ، يعتنق فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مفهوم السلفية عبر طريقتين اثنتين: أولاً، يفعلون ذلك في نسختها الخاصة بالسلفية التقليدية الجديدة عبر ربط منهج السلف الصالح بمنهج أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة؛ ثانياً، عبر المصادقة على مبدأ تقوى ونقاء وطهارة أصحاب النبي كلهم وإعفائهم من مسؤولية الحروب الأهلية المبكرة التي عصفت بالأمة الإسلامية الناشئة.

ثمّة طريقة أخرى لموضعة الفكر المعاصر لفقهاء السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بالمجادلات حول المكانة النسبية لمصادر المرجعية الفقهية/ الشرعية في التراث الإسلامي تتمثل باستقصاء أفكارهم في علاقتها بما يكوّن «العلم» (المعرفة الشرعية) ومصادره. ناقشنا في الفصل السابق التغير التدريجي في مفهوم «العلم» مع ظهور ما أشرنا إليها باسم قوى «قلدنة» الفكر الإسلامي و«حدثنة» السنة التي همشت، إبستمولوجياً ومنهجياً وتأويلياً، العقل ونظريات التفسير العقلية المرتكز في النظرية الفقهية، وشجعت فكرة تأسيس مفهوم العلم على نصوص القرآن والحديث وتقييده في إطارها وحدها. يتضح هذا المفهوم لـ «العلم» في تفكير ابن عثيمين في كتابه «رد على شبهات القطبية فيما يتعلق بالانتساب للسنة والسلفية»، حيث يقدم الحجّة على أن المعرفة الدينية الشرعية

---

(٣٢) انظر: Al-Madkhalle, *The Methodology of Ahlus-Sunna WalJamaa'ah: On Criticizing Individuals, Books and Groups*, p. 44.

(٣٣) المصدر نفسه.

ومصادرها مقيدة فيما يأتي: القرآن، والعلوم القديمة الناظمة لعملية تفسيره وتأويله، والحديث «الصحيح»، وإجماع علماء المسلمين الذين أخلصوا الولاء لمنهج أهل/أصحاب الحديث[٣٤]. وعلى نحو مشابه، يحدد الألباني تعريف «العلم»، بغض النظر عن القرآن، في الحديث ويدعو إلى تحرير العملية الفقهية من العقل واستبداله كلياً بالحديث[٣٥]. ويشير إلى هذا الفقه بوصفه فقه الحديث[٣٦]. أما ابن باز فيردد في كتيّبه **واجب العمل وفقاً لسنة الرسول وكفر أولئك الذين يرفضون** هذه الآراء عبر الاستشهاد بكلمات البيهقي، عالم الحديث السني الشهير (توفي سنة ٣٨٤هـ)، الذي يستشهد بدوره بسفيان الثوري[٣٧] الذي قال «إنما العلم كله بالآثار»[٣٨]. ووفقاً لهذا الرأي، يترادف الفقه مع علم الحديث ويتقيد به[٣٩]. يصوغ الألباني هذا الرأي تأسيساً على رأي أحمد بن حنبل، الذي ذكر أنه قال إن آراء المحدثين البارزين مجرد آراء وأن الدليل لا يوجد إلا في الأثر/الحديث[٤٠].

كما عبر كلياً عن الرأي القائل إن «العلم» نصي المرتكز الشيخ المدخلي الذي استشهد بعدد من المرجعيات الفقهية من الماضي[٤١]، وذكر أن «دين النبي محمد هو الحديث»، و«العلم هو حدثنا وأخبرنا وما سوى

---

(٣٤) M. bin Al-Uthaimeen, A Reply to the Doubts of the Qutubiyah concerning Ascription to Sunna and Salafiyyah, <http://www.salafipublications.com>, accessed June 30, 2006, 88.

(٣٥) م. المجدوب، علماء ومفكرون عرفتهم: **الجزء الأول** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠)، ص ٢٩٠.

(٣٦) انظر: أ. ابن محمد الشمراني، «ثبت مؤلفات المحدث الكبير الإمام محمد ناصر الدين الألباني»، <http://www.dorar.net>, p. 17, accessed 15 January 2011 >.

(٣٧) سفيان الثوري (ت. ١٦١هـ) فقيه تابعي وحافظ وعالم ومؤسس مذهب جديد (الثوري). كان جامع حديث أيضاً.

(٣٨) انظر: Ibn Baz, *The Obligation of Acting Upon the Sunnah of the Messenger and the Unbelief of those Who Reject it*, trans. Abu Talha Dawwod (Birmingham: Minhaj As-Sunnah Publications, 2004), p. 22.

(٣٩) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 108-111.

(٤٠) Albanee, *The Principals*, p. 81.

(٤١) فقهاء وخبراء في الحديث، مثل أبي زرعة الرازي (ت. ٢٦٤هـ) والأصبهاني (ت. ٤٣٠هـ).

ذلك وسواس الشيطان»[٤٢]، و«العلم» هو حدثنا وأخبرنا وما سوى ذلك خطأ وجهل[٤٣].

وعلى نحو مشابه، يقيد المدخلي «العلم» في المصادر النصية وحدها. وهذا واضح في حجّته ضد أنواع القياس التي استخدمها «أهل الكلام»، الذين يرون ـ كما يقال ـ أن ركائز الدين الأساسية مستمدة من قياس العقل، وفقهاء المذاهب، الذين يعتمدون غالباً ـ كما يقال ـ على القياس للتشريع الديني. فضلاً عن ذلك كله، يذكر المدخلي أن حدود «العلم» وفقاً لأهل الحديث مقيدة في النصوص وروايات الصحابة حول الحوادث كلها في معناها[٤٤] الأساسي والضمني أو الأعمق[٤٥].

في معارضتهم لأهل الكلام، يعد فقهاء السلفية التقليدية الجديدة الفلسفة أيضاً خارج نطاق «العلم». على سبيل المثال، عبر عن هذا الرأي توكيد الألباني، الذي كرّر في مناسبات عديدة، في سياق مناقشة كيف يمكن استخلاص معرفة معينة، أن الإسلام متحرّر من الفلسفة[٤٦].

من ناحية أخرى، يؤمن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، مثل أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، بالقيمة المعيارية لأحاديث الآحاد بوصفها مصدراً لـ «العلم» في مجالات التراث الإسلامي كلها[٤٧]. ومن ثمّ، يكوّن حديث الآحاد «العلم» الذي يجب اتباعه[٤٨]. على سبيل المثال، تشير الفقرة الآتية من كتاب زارابوزو «منهج الفرقة الناجية» إلى أنه:

«في التاريخ الإسلامي، تطور مفهوم يقول: إن أمور العقيدة، خلافاً

---

(٤٢) هذه صيغة قياسية استخدمت في مقدمة الحديث تتضمن عادة نقلاً شفاهياً للعلم عن طريق سلسلة من الرواة الذين يتصلون بالنبي، أو بالصحابة وحدهم في بعض الحالات.

(٤٣) انظر: Al-Madkhalee, *The Methodology*, pp. 193-194.

(٤٤) يميز هنا بين أهل الحديث والظاهرية الذين يقبلون المعنى الأساسي أو الظاهر أو الحرفي لا الضمني.

(٤٥) Al-Madkhalee, *The Methodology*, pp. 156-157.

(٤٦) Albanee, *The Principals*, pp. 34, 36, 41.

(٤٧) Al-Albanee, *The Hadith is Proof Itself in Belief and Law* (The Daar of Islamic Heritage Publication, 1996).

(٤٨) Albanee, *The Principals*, pp. 35-36.

لأمور الفقه/ الشريعة، يجب أن تعتمد على دليل «مؤكد»، وبعض أصناف الحديث لا تلبي هذا المطلب، ما يؤدي إلى رفض بعض أحاديث النبي (ﷺ) الصحيحة. عارض ابن عبد الوهاب هذه المقاربة، واعتماداً على المثال الذي وضعه الفقهاء الأوائل، أكد أن من الواجب الاعتقاد بصحة حديث النبي (ﷺ) بغض النظر عن الموضوع»[٤٩].

هنا، يربط زارابوزو منهج السلفية التقليدية الجديدة بكل وضوح مع منهج محمد بن عبد الوهاب ليزعم أن حديث الآحاد يمتلك قيمة معيارية في العقيدة والشريعة/ الفقه على حد سواء، خلافاً للمذهب الحنفي، مثلاً، حيث لا يمتلك مثل هذه القيمة. وسوف نبين تأثير أفكار محمد بن عبد الوهاب والمنهج في السلفية التقليدية الجديدة في فقرة لاحقة. فضلاً عن ذلك، يرى الألباني أن التمييز بين حديث الآحاد والمتواتر مثلما طوره الأصوليون (المنظرون الشرعيون)، هو تمييز مصطنع وليس جزءاً من منهج السلف[٥٠].

من المشاهد الأخرى التي يمكننا عبرها استخلاص حدود «العلم» وفقاً لمذهب السلفية التقليدية الجديدة مناقشة المدخلي لمنع نشر الكتب التي ألفها عدد من الفقهاء التقليديين المشهورين من الصوفيين و/أو المعتمدين على المذاهب (من غير المنتمين إلى السلفية التقليدية الجديدة). من كتب «البدع والضلال» التي تضمها هذه اللائحة، كما يستنتج، كتاب أبي طالب المكي[٥١] «قوت القلوب»، و«إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي، و«فصوص الحكم» لابن عربي، أو كتب الفقهاء المعاصرين مثل يوسف القرضاوي (المقيم في قطر)، وسعيد رمضان البوطي (سوريا)[٥٢].

باختصار، يرى مذهب السلفية التقليدية الجديدة أن المصادر الشرعية لـ «العلم» تنحصر في نصوص القرآن والحديث وحدها، وأن أيّ استعمال للعقل ليس سوى ابتعاد عن الأصل على أقل تقدير.

نحول انتباهنا الآن إلى مناقشة مفهوم السنة من وجهة نظر السلفية

(٤٩) M. Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect* (London: Invitation to Islam, 1999), 82.

(٥٠) Albanee, *The Principals*, pp. 33-34.

(٥١) أبو طالب المكي، محمد بن علي (توفي في بغداد ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م). عالم حديث وفقيه ومتصوف، وضع أسس الممارسات الصوفية.

(٥٢) Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 182.

التقليدية الجديدة؛ إذ يحدد المفهوم وفقاً لمذهب السلفية التقليدية الجديدة بواسطة المحدثين (وبعض الفقهاء) كما ظهر في قول وعمل وتقرير النبي في الحديث الصحيح. على سبيل المثال، يعرّف الألباني السنة بأنها قول، وفعل، وتقرير النبي كما وصل إلينا من الحديث الصحيح كما تحدد باستعمال أساليب علوم الحديث التقليدية[٥٣]. وعلى نحو مشابه، يقول ابن باز في معرض مناقشته لمعنى مفهوم السنة: إن السنة هي «أيّ حديث صحيح نقل عن رسول الله»[٥٤]. كما يماثل تعريف م. العازمي، وهو فقيه بارز آخر من فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، تعريف ابن باز والألباني[٥٥]. ويبلغنا هؤلاء أيضاً بأن من المتعذر معرفة السنة عبر القياس، وأن مفهومها ليس سوى «التوكيد على الأثر دون سؤال كيف ولماذا»[٥٦].

من المحددات المهمة لمفهوم السنة في فكر ممثلي السلفية التقليدية الجديدة توكيدهم على أن أهل الحديث هم الأتباع الحقيقيون لفهم السلف الصالح لمدى وطبيعة مفهوم السنة بسبب تمسكهم بالحديث «الصحيح». يعبر الشيخ المدخلي، وهو فقيه معاصر من فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، عن هذا الخط من التفكير بالأسلوب الآتي:

«ثم إن من يدرس أحوال السابقين واللاحقين من الفرق المنتسبة إلى أمة محمد (ﷺ) ويدرس منهجهم، وعقائدهم، وأفكارهم، بإنصاف وفهم وتجرد، يجد أن أهل الحديث هم أشد الناس اتباعاً وطاعة وتعلقاً وارتباطاً بما جاءهم به نبيهم (ﷺ)، كتاباً وسنة، في عقائدهم، وعباداتهم، ومعاملاتهم، ودعوتهم، واستدلالهم واحتجاجهم»[٥٧].

---

(٥٣) Albanee, *The Principals*, p. 26.

(٥٤) Bin Baz, *The Obligation*, p. 6.

(٥٥) M. M. Al-A'zami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002).

أستاذ (متقاعد) في جامعة الملك سعود حيث رأس قسم الدراسات الإسلامية. يحمل الجنسية السعودية.

(٥٦) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 98-99.

(٥٧) R. Al-Madkhalee, *The Status of the People of Hadeeth* (the Ahlul-Hadeeth): Their Feats and Praiseworthy Effects in religion, trans. Abu Hakeem Bilal Davis (UK: Salafi Publications, 2001), p. 7; Al-Atharee, *Clarication*, 29; M. Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect*, p. 15.

وهكذا استخدم الحديث الصحيح وطبيعة ومفهوم السنة بطريقة تبادلية في فكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة. قدم الأثري هذه الحجة كما يأتي:

«لن يغيب عمن يعلم الكتاب أن استعمال تعبير أهل السنة لا ينطبق على أي طائفة حالية باستثناء أهل الحديث، لأن كلاً من الحديث والسنة جاء من النبي»(٥٨).

على نحو مشابه، يؤكد الأثري أن أهل الحديث هم المدافعون عن السنة في منهجهم(٥٩). وعند تقديم الحجة على هذا النوع من الفهم لطبيعة ومدى مفهوم السنة، يعتمد فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مرة أخرى على آراء مرجعيات مختارة من الماضي، مثل أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١هـ) الذي يعد ممثلاً رئيساً لمنهج أهل الحديث(٦٠). وتتبدى مقاربة ابن حنبل لطبيعة ومدى مفهوم السنة بكل وضوح في رسالته «طبقات الحنابلة» التي يذكر فيها: «والسنة عندنا أثر رسول الله»، و«ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال»، و«لا تدرك بالعقول ولا الأهواء»(٦١). وفي موضع آخر ذكر بأنه قال: إن الحديث الضعيف أحب إليه من الرأي(٦٢).

ويؤكد أتباع السلفية التقليدية الجديدة أيضاً، كجزء من ادعائهم إجمالاً بأنهم القيّمون على فهم السلف الصالح لمدى وطبيعة السنة، أن طريقة فهم وتفسير طبيعة ومدى أدلة القرآن والسنة منذ عصر النبي إلى الآن بقيت نفسها حيث تمسك أهل الحديث بشكلها الأصيل. وهذا هو رأي المدخلي، مثلاً، الذي يقول في فصل كتابه المعنون «من هم أهل الحديث»: «هم بعد صحابة رسول الله جميعاً ـ وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون ـ سادة التابعين، وعلى رأسهم. . .»(٦٣). ثم يذكر الشخصيات

---

(٥٨) Al-Atharee, *Clarication*, p. 65; Al-Madkhalee, *The Status of the People*, 37; Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect*, p. 13.

(٥٩) Al-Atharee, *Clarication*, p. 13.

(٦٠) Al-Madkhalee, *The Status of the People*; Al-Atharee, *Clarication*.

(٦١) Abu Zahra, *Ibn Hanbal*, p. 232.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٦٣) Al-Madkhalee, *The Status of the People*, p. 10.

المرجعية الآتية من بين التابعين (الجيل الثاني من المسلمين) التي كانت تنتمي إلى حركة أهل الحديث[٦٤]: سعيد بن المسيب (ت. ٩٠هـ)، محمد بن الحنفية (ت. ٨٠هـ)، الحسن البصري (ت. ١١٠هـ)، عمر بن عبد العزيز (ت. ١٠١هـ)، محمد بن شهاب الزهري (ت. ١٢٥هـ). أخيراً، تضم مجموعة أتباع التابعين (الجيل الثالث من المسلمين) المخلصين في ولائهم لمنهج أهل الحديث في تفسير القرآن والسنة، الشخصيات الآتية: الإمام مالك (ت. ١٧٩هـ)، الأوزاعي (ت. ١٥٧هـ)، أبو حنيفة (ت. ١٥٠هـ). كما يذكر المدخلي أيضاً شخصيات تنتمي إلى الأجيال اللاحقة التي اتبعت، برأيه، خطى المرجعيات المذكورة آنفاً، ومنها فقهاء مثل الشافعي (ت. ٢٠٤هـ)، وابن حنبل (ت. ٢٤١هـ)، والبخاري (ت. ٢٥٦هـ)، ومسلم (ت. ٢٦١هـ)، وابن الصلاح (ت. ٦٤٣هـ)، وابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)[٦٥].

فضلاً عن ذلك كله، يربط فقهاء السلفية التقليدية الجديدة أنفسهم أيضاً مع جهود الحركات الحديثة لإحياء السنة. على سبيل المثال، يذكر زينو ذلك بكل وضوح عبر التوكيد على أن مهمته ومهمة أولئك المنتمين إلى الفرقة الناجية أو أهل الحديث هي «إحياء سنة الرسول في عبادتهم، وتعاملاتهم وحياتهم. . .»[٦٦].

من المفاهيم الأخرى وثيقة الصلة في مناقشة مفهوم السنة في أدبيات السلفية التقليدية الجديدة مفهوم **البدعة**. فوفقاً لفكر فقهائها، تعدّ البدعة نقيضاً للسنة، ومن ثمّ فهي تعرّف بأنها ابتداع ضال وزندقة في الدين ليس لها أيّ سابقة في الحديث الصحيح. أما مقاربة المذاهب لمفهوم البدعة فهو أكثر تميّزاً، حيث تعمل على مفهمته فيما يتعلق بالبدعة الحسنة والسيئة[٦٧]، اعتماداً على ما ورد عن أعمال الخليفة الراشدي

---

(٦٤) للاطلاع على اللائحة الكاملة انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٦٥) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 178-182.

(٦٦) Zaynoo, *The Methodology of the Saved Sect*, p. 17; Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 112.

(٦٧) للاطلاع على تعريف مرتكز على الحديث للبدعة، انظر: Nuh Ha Mim Keller, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/bida.htm>, accessed November 24, 2010.

الثاني عمر بن الخطاب[68]، ورأي فقهاء المذاهب مثل الشافعي الذي قيل إنه قسّم البدع إلى محمودة ومذمومة. ويقال إن الأولى تتوافق مع السنة، خلافاً للثانية[69]. كما يعود التعريف المرتكز إلى المذهب إلى مرجعية بارزة في الإسلام السني تعتمد على المذهب فيما يتعلق بالحديث، ممثلة في ابن حجر العسقلاني الذي يُعرف تصنيفه الخماسي الأقسام للبدعة على النحو الآتي:

«والبدعة أصلها ما أحدث على غير مثال سابق وتطلق في الشرع في مقابل السنة فتكون مذمومة. والتحقيق أنها إن كانت مما تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة وإن كانت مما تندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة وإلا فهي من قسم المباح وقد تنقسم إلى الأحكام الخمسة»[70].

يفسر فقهاء السلفية التقليدية الجديدة ما ورد حول أعمال الخليفة عمر بن الخطاب بوصفها «نسبية وذاتية وليست أصيلة أو مطلقة». ويمكن أن نضيف بأن ذلك هو الإصرار الوحيد في أدبيات فقهاء السلفية التقليدية الجديدة الذي وجدت فيه مثل هذه التمييز المنهجي/ التأويلي بين الخاص والعام والمطلق والمقيد فيما يتعلق بأيّ قضية. وبدلاً من ذلك، يفضلون تعريفاً شاملاً للبدعة التي لا يمكن أن تكون ـ بالتعريف ـ إلا مذمومة. وهم يفعلون ذلك على أساس حديث آخر حذّر فيه النبي المسلمين من البدعة؛ لأن كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار[71]. فضلاً عن ذلك، يصف المدخلي والأثري مناهج أولئك المسلمين في الماضي والحاضر، ومنهم أتباع المذاهب، الذين لا يتبعون منهج أهل السنة أو يعارضونه بأنهم أهل البدع. على سبيل المثال، يذكر الأثري أن من يكره أهل الحديث، قدماء

---

(٦٨) ورد الحديث في صحيح البخاري، حيث وافق على العمل (توحيد الناس في الصلاة في أثناء شهر رمضان خلف إمام واحد) الذي وصف بأنه بدعة حسنة سر بها.

(٦٩) G. H. Haddad, <http://www.abc.se/~m9783/n/sdb_e.html>, accessed May 25, 2010.

(٧٠) ابن حجر، **فتح الباري** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩)، ج ٤، ص ٣١٨؛ قارن: ابن عبد السلام، **القواعد الكبرى** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

(٧١) انظر: Al-Uthaymin, *Bid'ah and their Evil Eects -The Unique Nature of the Perfection Found in the Sharee'ah and the Danger of Innovation into It*, trans. Aboo 'Abd-illaah as-Sayalaanee (Salafi Publications, 1999), pp. 11-16.

ومحدثين، شيوخاً وشباباً، هو مبتدع. وفي موضع آخر، يستشهد بشاه ولي الله (ت. ١٧٦٢ م)، فقيه الحديث المشهور من الهند، الذي اتهم في كتابه حول تاريخ أهل الحديث فقهاء المذاهب بأنهم من أهل البدع(٧٢). وعلى نحو مشابه، يضم المدخلي عدداً من الفرق الإسلامية الأخرى، مثل الخوارج، والروافض (الشيعة)، والمتصوفة، والمتكلمين، إلى أهل البدع اعتماداً على منهجهم(٧٣). وباتباع خط التفكير ذاته، يعد إبراهيم بن عامر الرحيلي ـ الأستاذ في جامعة المدينة الإسلامية والمدرّس في المسجد النبوي في المدينة، في رسالته القصيرة التي تحمل عنوان «نصيحة إلى شباب المسلمين» ـ جميع المسلمين الذين لا يتبعون علماء أهل السنة ـ دون أن يعرّفهم بطريقة محددة، لكن يمكن الاستنتاج من تعريفه المذكور للسنة في موضع آخر بأنه يجمع علماء أهل السنة مع علماء أهل الحديث(٧٤)، ـ أنهم من أهل البدع الذين انحرفوا عن السنة(٧٥).

يمكننا أن نستنتج في الختام من ذلك كله طبيعة ومدى مفهوم السنة وفقاً لفكر أتباع السلفية التقليدية الجديدة، حيث يعدّون الحديث الصحيح الوسيلة الوحيدة لنقل القول وتجسيد الفعل. ومن ثمّ، يتفقون على ذلك مرة أخرى مع أهل الحديث القدماء. إضافةً إلى أن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة يزعمون أنهم يتمسكون آلياً بمنهج أهل السلف للسنة عبر التشبث بمنهج أهل الحديث للسنة. أخيراً، يمتلك فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مفهوماً فريداً للبدعة بعد مفهمتها بوصفها كلمة تحمل معنى نقيضاً للسنة، وهي واسعة جداً بحيث تشمل جميع القضايا التي تقع خارج دائرة تعريفهم لـ «العلم».

من المعالم المهمّة الأخرى للمجادلات التي تكشفت في التاريخ حول المنزلة النسبية لمختلف مصادر المرجعية الفقهية وأصالتها، شرعية ومدى

---

(٧٢) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 32 and 71-72.

(٧٣) Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 46.

(٧٤) يستشهد الرحيلي بالحلبي الأثري، تلميذ الألباني، الذي يوافق على تعريف الألباني للسنة. انظر: <http://www.indonesiaindonesia.com/en/f/6872-liabilities-hold-true-by-sunna-andprohibtiondoing-bid-ah-in-religion/>, accessed January 14, 2011.

(٧٥) Ibraheem ibn Am'ir Ar Ruhaylee, Advice to the Youth of Ahlus Sunah, <http://abdurrahman.org/family/Advice_to_the_youth_of_Ahlus_Sunna.pdf>, accessed January 14, 2011.

المصادر غير النصية في مفهمة وتفسير التراث الإسلامي التي أثّرت في تعريف ما يشكّل «العلم» (=المعرفة الدينية) الصحيح أو المشروع ومصادره. يتوافق المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة مرة أخرى حول هذه المسألة مع أهل الحديث القدماء في قولهم بأن نصوص القرآن والحديث هي المصدر الشرعي الوحيد لـ «العلم». ويعارضون على وجه الخصوص مبادئ التقليد والاجتهاد في وجود النص (لا اجتهاد فيما فيه نص من القرآن أو السنة)، إضافة إلى الاستحسان، والمصالح المرسلة، والرأي، والقياس[76]. وبدلاً من ذلك، يفضلون ويشجعون مؤسسة الاتباع، التي تُعرّف بأنها تشبث صارم بالحديث «الصحيح». ووفقاً لمجتمع التفسير المنتمي إلى السلفية التقليدية الجديدة، لا يمكن استخدام المصادر غير النصية للعلم إلا في حالة «عدم وجود نص واضح وظاهر يتيح التثبت من صحة الآراء المختلفة»[77]. فضلاً عن ذلك كله، ووفقاً لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، تعد مصادر العلم العقلية والمرتكزة على العقل، التي تعتمد إلى حدٍّ ما على المعرفة الإسلامية التقليدية المؤسسة على المذهب[78]، خارج نطاق «العلم» الصحيح المتضمن في القرآن والسنة المستندة إلى الحديث. في هذا السياق، يؤكد فقيه السلفية التقليدية الجديدة أحمد بن محمد الدهلوي المدني أن:

«مَن قدم اجتهاداً فقهياً، أو قياساً عقلياً، أو رأياً فلسفياً، أو تأويلاً وتحريفاً، أو اعتقاداً شركياً، أو هوى بدعياً ـ في اعتقاد أو قول أو عمل ـ على أصغر سنة نبوية صريحة ثابتة بحديث صحيح عند علماء الحديث في كتب الأحاديث المعتبرة المعتمدة بعد اطلاعه عليها؛ فليس هو من الفرقة الناجية التي عيّنها الرسول المرسل»[79].

---

(٧٦) N. Al-Albanee, *The Hadith*;

أ. الداويش (تحرير)، فتاوى اللجنة الداعمة للبحوث العلمية والإفتاء (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢هـ)، ج ٢٠، ص ١٧٦.

(٧٧) أي إما آية قرآنية أو حديث صحيح. انظر: Uthaimeen, *A Reply*, p. 88.

(٧٨) انظر على سبيل المثال: Hallaq, *The Origins*.

(٧٩) **Al-Madanee, *The History of Ahl-Hadith -A Study of the Saved Sect and that it Is The People of Hadeeth*, trans. Aboo 'Ubaidah ibn Basheer (Birmingham: Salafi Publications, 2005), p. 136.**

وبذلك، ليس ثمة حاجة إلى العودة إلى ما جمعه أهل الرأي وأهل الاجتهاد، من أحكامهم وأوراقهم العديدة حول المسائل الثانوية، وغالبيتها ليس لها سند لما تقول إنه شرعي أو غير شرعي، ومباح ومحظور...[٨٠].

ولا تعد المصادر الشرعية للعلم التي تعتمد على العقل أو الرأي المرتكز على العقل، مثل الاستحسان، والقياس، «ومناهج أهل الكلام» صحيحة[٨١]. ويستشهد الدهلوي المدني برأي الإمام المالكي (ت. ٣٩٠هـ) ليدعم الرأي القائل إن التقليد ممنوع وإن الاتباع متبوع وأحد أركان الدين الإسلامي:

«قال ابن خويزمنداد المالكي: إن التقليد في الشرع: الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، والاتباع ما ثبت عليه الحجة، الاتباع في الدين متبوع والتقليد ممنوع»[٨٢].

ودعوة أهل الحديث إلى الأخذ من الكتاب والسنة فقط دون تقليد أعمى لشخص بعينه...[٨٣].

يردد ابن باز هذا الرأي عبر تعداد روايات أئمة المذاهب الأربعة التي تشير إلى أن «التقليد الأعمى» لآرائهم لا يبررها الأئمة أنفسهم، وأنهم يفضلون الحديث على آرائهم[٨٤]. وبعد نفي الحاجة إلى التقليد في مجال العقيدة والشريعة، يؤكد المدني الدهلوي أن الأدلة النصية الموجودة في القرآن والسنة يمكن تقريرها على أساس الأحاديث المجموعة للسنة النقية مثل صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما من الكتب الأصيلة، التي تعد كافية وملبية للأحداث والأحكام كلها إلى يوم الحساب[٨٥]. ويردد الأثري هذا الرأي[٨٦].

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٨١) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 25 and 100.

(٨٢) Al-Madanee, *The History*, p. 133.

(٨٣) Al-Madanee, *The History*, p. 28.

(٨٤) Bin Baz, *The Obligation*, p. 23;

قارن: N. Al-Albanee, *The Hadith*, pp. 88-89.

(٨٥) Al-Madanee, *The History*, p. 125.

(٨٦) Al-Atharee, *Clarication*, pp. 61, 81 and 91.

في مواضع أخرى تتضح في أدبيات السلفية التقليدية الجديدة الانتقادات الحادة لمؤسسة التقليد القائمة في المذاهب.

هذا هو التقليد الذي يرفض الحديث عبر الانتصار للمذهب، كما يكتب الألباني مثلاً، وهذا ممنوع عند دعاة السنة[٨٧].

من ناحية أخرى، يصادق المذهب الفكري لأتباع السلفية التقليدية الجديدة على مفهوم الاتباع. على سبيل المثال، يرى الألباني، اعتماداً على ما ورد عن ابن حنبل، ضرورة مساواة مؤسسة الاتباع بمؤسسة الحديث/ الأثر[٨٨]. وفي الحقيقة، يقال إن الدين كله محصور في الاتباع[٨٩].

أدّت الحجج المقدمة على التقليد والاتباع إلى مجادلات عديدة بين أنصار المذاهب وأهل الحديث/ فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، وما تزال محتدمة إلى الآن[٩٠].

رابعاً: منهج السلفية التقليدية الجديدة كما وصفه فقهاؤها

في بداية هذا الفصل، عندما استخدمتُ عدة أمثلة من كتاب ألّفه الفقيه السعودي علي بن يحيى الحدادي حول ما دعاه منهج السلف، عرضت بعض الملاحظات التمهيدية المتعلقة بالملامح الرئيسة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، وأشرت إلى اعتماده على مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، ودعمت الحجة أحياناً بتعليقات مختصرة من الفقهاء المنتمين فكرياً إلى أهل الحديث، من دون تحليل أو محاولة لوضع المسائل في سياقها (أو مع تحليل محدود ومحاولات قليلة). إضافة إلى ذلك كله، وكقاعدة عامة، لا يناقش فقهاء السلفية التقليدية الجديدة

---

(٨٧) Al-Albanee, *The Principles*, p. 91.

قارن: N. Al-Albanee, *The Hadith*, pp. 83-109.

(٨٨) Al-Albanee, *The Principles*, p. 91.

(٨٩) Al-Atharee, *Clarication*; Al-Madkhalee, *The Methodology*.

(٩٠) Al-Albanee, *The Principles*.

هنالك قسم يتناول مراسلات بين الشيخ طنطاوي شيخ الأزهر والألباني (٧٨-١٠١). يمكن الاطلاع على هذه المجادلات على الانترنت. مثل موقع: < http://themodernreligion.com/basic/ madhab/madhab-debate.htm >, accessed October 29, 2009

منهجهم بطريقة مفصلة، ولا يؤسسونه على أي نظرية للتفسير. إضافة إلى أنهم يستخدمون في أحيان كثيرة لغة مبهمة وعامة، لا حين يحاولون تفسير منهجهم فقط، بل حين ينتقدون وينتقصون من قيمة منهج الآخرين باستخدام عبارات مثل «أهل الأهواء»، أو «الضالين»، أو «أهل البدع». . . إلخ، كما سنبين فيما يأتي. لكن كيف يصف فقهاء السلفية التقليدية الجديدة منهجهم؟

على سبيل المثال، يصوّر جميل زينو منهج السلفية التقليدية الجديدة بأنه متمسك كما هو مفترض بالمنهج الذي اتبعه الرسول في أثناء حياته، ومنهج صحابته بعد وفاته. ويساوي بينه وبين الحديث الصحيح. والمنهج الصحيح الذي يتمسك به فقهاء السلفية التقليدية الجديدة حسب تعبيره:

«هو القرآن الذي أنزله الله على نبيه الكريم الذي فسره لصحابته في الأحاديث الصحيحة»[٩١].

فضلاً عن ذلك، وبطريقة أكثر تحديداً، يرى جميل زينو أن المنهج الصحيح عندما تظهر النزاعات والمجادلات والخلافات هو «العودة إلى كلام الله (القرآن)، وكلام رسوله (الحديث الصحيح)». ثم يستشهد مباشرة بآيتين من القرآن، دون التطرق إلى أسباب النزول، أولاهما **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** (النساء: ٥٩)، والثانية: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾** (النساء: ٦٥)؛ لإثبات زعمه المذكور آنفاً حول ما يستدعيه المنهج الصحيح[٩٢]. تعد هذه المقاربة تمثيلية للأدبيات الأخرى لفقهاء السلفية التقليدية الجديدة التي رجعتُ إليها. على سبيل المثال، يقول الألباني في سياق مناقشة حديث ورد فيه أن النبي قال إن النصارى افترقت على اثنتين وسبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين، وإن أمة المسلمين ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار باستثناء ما أنا عليه وأصحابي، ويعد الحديث واضحاً وصحيحاً وفقاً للآيتين ٣ ـ ٤ في سورة النجم: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ**

---

(٩١) Zaynoo, *The Methodology*, p. 15.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

يُوحَى﴾. لذلك، ينحصر أسلوبه في ربط الحديث مع الآية القرآنية التي تدعم تفسيره للحديث(٩٣). وعلى نحو مشابه، وفي سياق توكيد أهمية عدم الابتداع في الدين، الذي لم يسمح به الله ورسوله وإن استحسنه الناس لأن الدين مكتمل(٩٤)، يستشهد الأثري، لدعم توكيده على ما يبدو، بالآية ٣٢ من سورة يونس: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ فَأَنَّا تُصْرَفُونَ﴾. مرة أخرى، ومثلما هي الحال في المثالين السابقين، ينحصر منهج فقهاء السلفية التقليدية الجديدة في الاستشهاد بالحديث أو بآيات قرآنية مختارة دون أيّ محاولة لتطوير نظرية منهجية للتفسير أو أيّ محاولة منهجية لأخذ السياق بعين الاعتبار.

يقدم لنا علي بن يحيى الحدادي رؤية مهمة وثاقبة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة عبر الاستشهاد بفقيه بارز من فقهائها الفوزان، الذي أكّد أنه لن يجرؤ أبداً على وضع مقدمة(٩٥) للحديث النبوي («لا أقدم لحديث الرسول (ﷺ). الذي لا يقبل الحديث لا ينفعه شيء. . .»). ويتابع الحدادي ليكتب أن كلمات الفوزان هذه «درس عظيم في توقير السنة النبوية»(٩٦).

ينحصر منهج السنة على وجه الخصوص كما ذكرنا آنفاً في توكيد واتباع الحديث الصحيح كما عيّنه فقهاء الحديث الأوائل. وعُدت أيّ مناهج جديدة أو حديثة غير شرعية. يتضح ذلك في حاشية كتاب الدهلوي المدني، حيث يؤكد أن المنهج النبوي هو المنهج الموجود في القرآن، وصحيحي مسلم والبخاري وباقي كتب السنة(٩٧)، وأقوال وأفعال السلف الصالح، وليس في مختلف المناهج الجديدة(٩٨).

هنالك فقرة مشابهة في كتاب الأثري يعرّف فيها منهج السلفية

---

(٩٣) Al-Albanee, *The Principles*, p. 19.

(٩٤) Al-Atharee, *Clarication*, p. 45.

(٩٥) ولا تعليق ولا تحليل.

(٩٦) Al-Hadadee, *The Book of Forty Hadeeth*, p. 3.

(٩٧) بالأساس الأحاديث التي جمعت في القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية. للاطلاع على بعض الأمثلة لهذه الكتب، انظر: Al-Atharee, *Clarication*, pp. 184-192.

(٩٨) Al-Madanee, *The History*, 170; Al-Uthaymin, *Bid'ah*, p. 26.

التقليدية الجديدة ضداً على مناهج الجماعات الأخرى، مثل «العقلانيين» و«الحداثيين» الذين اتهموا بالتهاون أو بـ «تمييع» الدين. كذلك يؤكد المدخلي أن المنهج الصحيح يستوجب اتباع منهج المرجعيات مثل ابن تيمية، وابن القيم، وابن عبد الوهاب خلافاً لأولئك الذين يعارضون الحق والتوحيد من العلمانيين واليهود والنصارى والشيوعيين وأهل البدع الضالين مثل الذين يكوّنون الفرق والأحزاب والحركات(٩٩).

يعرّف ناصر الدين الألباني منهج السلفية التقليدية الجديدة بوصفه مؤلَّفاً من التصفية والتربية، ويقيده في إطار الفهم الأولي لعلم الحديث، الذي يستوجب تمييز الصحيح عن الضعيف، بحيث لا نعتمد في عبادتنا على أحكام خاطئة سقط في شركها كثير من المسلمين بسبب اعتمادهم على الحديث الضعيف(١٠٠).

لا يكتفي فقهاء السلفية التقليدية الجديدة باعتبار المنهجيات الجديدة أو الحديثة التي يتبناها «العقلانيون» و«الحداثيون» غير شرعية فقط، بل يعرّفون منهجهم بأنه يناقض تلك المناهج التي تتبناها الجماعات الإسلامية وغير الإسلامية الأخرى. على سبيل المثال، يذكر زارابوزو ما يأتي، في معرض مصادقته على منهج ابن عبد الوهاب، الذي يعده مرتكزاً إلى تعاليم القرآن والسنة الصحيحة(١٠١)، التي تعد في حدّ ذاتها كافية للعقيدة الجوهرية:

«لكن على مر السنين، سعى كثير من المسلمين إلى تجاهل هذا المنهج الأصيل [منهج ابن عبد الوهاب] واتبعوا طرق الفلاسفة والمتصوفة واليهود والنصارى وغيرهم»(١٠٢).

---

(٩٩) Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 24.

(١٠٠) Al-Albanee, *The Principles*, pp. 9-10.

(١٠١) يجمع زارابوزو مفهوم السنة والحديث ويتبع منهج أهل الحديث فيما يتعلق بطبيعة ومدى مفهوم السنة. انظر: J. Zarabozo, Life, Teaching, *and Inuence of Muhammad Ibn Abdul Wahhab* (Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah, and Guidance, Kingdom of Saudi Arabia, 2005), pp. 81-82.

(١٠٢) J. Zarabozo, Life, Teaching, *and Inuence*, p. 106; قارن: Ibn Baz, *Statement and Clarication of Al-Salayyah: Concept and Principles*. Trans. M. M. Ali, Jam'iat Ihyaa Manhaj Al-Sunnah, (Riyadh: [n. pb.], 1996), p. 14; Al-Suhaymee, *The Methodology of the Salaf in Aqidah and Its Inuence on Muslim Unity*, trans. Aboo Aaliyah Dwight, (New York: Tarbiyyah Publishing, 2002), p. 73.

في موضع آخر من الكتاب يعرف المنهج السلفي الصحيح بأنه يرتكز على تجنب المناقشات مع «الفلاسفة» و«الجدليين» في أمور العقيدة. وبدلاً من ذلك، يرتبط المنهج الصحيح «بالتعاليم الواضحة للقرآن والسنة». أما ما يعنيه ذلك فعلاً فقد تُرك دون تفسير.

في فقرة أخرى من الكتاب نفسه، يبدو زارابوزو أكثر تحديداً، حيث يصف المنهج باستخدام ما يمكن أن نسميه مرة أخرى صيغة من الجدل المعارض عبر التوكيد على أن السلف الصالح يتبعون في ميدان العقيدة منهجاً محدداً، يتعارض مع مناهج غيرهم، مثل الأشاعرة والمعتزلة وأشباههم ممن يتصفون برفع منزلة العقل والكلام على نصوص الكتاب والسنة والأقوال المشهورة لأئمة هذه الأمة(١٠٣).

على نحو مشابه يقال: إن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة يتبعون في ميدان العبادة منهج السلف الصالح عبر التمسك بمنهج يتعارض مع منهج المتصوفة المنتشين وعبّاد المقابر، الذين ابتدعوا في الدين ما لم ينزله الله(١٠٤). وفي مجال الدعوة، والشؤون الراهنة، يوصف منهج السلفية التقليدية الجديدة بأنه يعارض و«يتميز عن المناهج المبتدعة والمدعية للنّاشطين السياسيّين»(١٠٥). وفي موضع آخر، يوصف المعارضون لمنهج السلفية التقليدية الجديدة بأنهم «عقلانيون»(١٠٦).

في واحدة من أكثر الإشارات تحديداً لما يستدعيه منهج السلفية التقليدية الجديدة، يعدد المدخلي عدداً من الكتب والمؤلفين الذين يدعون برأيه إلى أسلوب ومنهج أهل السنة والجماعة.

وبسبب ما يعرضه من تحديد ورؤية ثاقبة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، يستحق الشاهد نقله كاملاً:

«يا قوم! اقرؤوا ما كتبه أئمة الحديث أهل السنة والجماعة، اقرؤوا ما كتبه البخاري في «خلق أفعال العباد»، وما كتبه الإمام أحمد

---

(١٠٣) J. Zarabozo, Life, Teaching, *and Inuence*, p. 85.

(١٠٤) المصدر نفسه.

(١٠٥) المصدر نفسه.

(١٠٦) Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 155.

وابنه عبد الله، وما كتبه الخلال وابن خزيمة في كتاب «السنة» و«التوحيد». واقرؤوا «الإبانة» لابن بطة، و«الشرح والإبانة» له، و«شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» للالكائي، ومقدمة «شرح السنة» للبغوي، ومقدمة «ابن ماجة»، و«السنة» لأبي داود في كتابه «السنن» و«الحجة في بيان المحجة» لأبي القاسم التيمي الأصبهاني. ومؤلفات ابن تيمية وابن القيم مثل «الصواعق المرسلة» و«النونية»، ومدرسة الإمام محمد ابن عبد الوهاب»[107].

يتضح من هذه الفقرة أن حدود «العلم» ومنهجه وفقاً للسلفية التقليدية الجديدة مقيدة في نطاق كتب العقيدة والحديث/ السنة التي ألفها المحدثون الحنابلة الأوائل أساساً أو/ وأولئك الذين اتبعوا منهجهم فيما بعد، مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

من المعالم المهمّة الأخرى في منهج/ عقيدة السلفية التقليدية الجديدة كما تحددها كتابات فقهائها مفهوم «الولاء والبراء». من الجدير بالملاحظة حول هذا المفهوم أن أحداً لم يذكر صراحة أنه تطوّر واستخدم بواسطة فقهاء السلفية التقليدية الجديدة في تفسير نصوص القرآن أو الحديث. وهو يعني لغوياً الإخلاص لـ/ أو تفضيل/ أو الارتباط بواحد من الأطراف التي انخرطت في النزاع. أما «البراء» من ناحية أخرى، فهو نقيض الولاء؛ أي الابتعاد عن/ وقطع الصلة بـ/ أو التحرر من الواجب تجاه شيء أو شخص. ووفقاً للقحطاني، أحد الكتّاب المعاصرين المنتمين إلى السلفية التقليدية الجديدة، يعدّ مفهوم «الولاء والبراء» جزءاً من العقيدة، ويشكّل مبدأ جوهرياً من الاعتقاد السلفي، «مؤسّساً على ركائز ثابتة في كتاب الله وسنة نبيه»[108]. وعلى نحو مشابه، يعدّ هذا المبدأ في العقيدة السلفية برأي المدخلي أكثر أسس العقيدة رسوخاً «في سبيل الله ومنهج الله وأولئك الذين يتمسكون به»[109]. وفي موضع آخر، يقول المدخلي إن مبدأ «الولاء والبراء» يتعرّض لتهديد داهم وأصابه الضعف

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(١٠٨) Qahhani, *Al-Wala' wa'l-Bara' according to the 'aqeedah of the Salaf* (London: Al-Firdous, 1999), pp. 12-19.

(١٠٩) Al-Madkhalee, *The Methodology*, p. 155.

جرّاء مناهج أهل البدع الجدد[١١٠]. ولأن المضامين التفسيرية لهذا المفهوم تتعلق أساساً بمفهوم «الإيمان»، سوف أناقشه بمزيد من التفصيل في سياق فهم السلفية التقليدية الجديدة لمفهوم «المؤمن» في الفصل الرابع. لكن من أجل أغراض هذا القسم من الفصل، يكفي ذكر حقيقة أن «الولاء والبراء» مكون من مكونات منهج السلفية التقليدية الجديدة كما حدده فقهاؤها.

باختصار، يتضح أن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة يستخدمون، عندما يصفون منهجهم، لغة غير محددة ومغالية في غموضها. وكثيراً ما يلجؤون إلى شكل من الجدل المضاد في هذا السياق. وهم يَعدّون مناهج «العقلانيين» و«الحداثيين» الجديدة غير شرعية، وكذلك مناهج الفلاسفة والمتصوفة. وبدلاً من ذلك، يعتقدون بأنهم يتبعون المنهج الصحيح للقرآن/ السنة عبر التمسك بالحديث الصحيح كما عرّفته علوم الحديث التقليدية.

خاتمة

نستطيع استخلاص عدد من النتائج من مناقشتنا السابقة:

أولاً، يمكن اعتبار فقهاء السلفية التقليدية الجديدة تجسيداً معاصراً لمذهب أهل الحديث الفكري القديم فيما يتعلق بكيفية مفهمة «العلم»، والسلفية، والسنة، ومكانتها النسبية فيما يتصل بجملة معارف القرآن والحديث، إضافةً إلى المصادر غير النصية للعلم، مثل العقل والرأي والاستحسان والتقليد. . . إلخ.

ثانياً، تبيّن أن المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة يؤيد تأويلاً فقهياً نصياً بالكامل كما وجد أفضل تعبير عنه في تعريفه للاتباع بوصفه تشبثاً صارماً بالحديث الصحيح، يُجمع بدوره مع اتباع منهج القرآن/ السنة السلفي الصحيح.

ثالثاً، كثيراً ما يكون منهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة، كما

---

(١١٠) Al-Madkhalee, *The Methodology*, pp. 112-126.

عرّفوه بأنفسهم، غامضاً وغير محدد، يتألف من توليفات تجمع الآيات القرآنية، والأحاديث الصحيحة، وأحياناً تعليقات وشروح الفقهاء التقليديين الذين اعتنقوا منهج أهل السلف. ولا يظهر أيّ دليل يثبت أنه مؤسس على/ أو حتى مدرك لأيّ نظرية حديثة في التفسير.

رابعاً، كثيراً ما يتكشّف منهج السلفية التقليدية الجديدة بواسطة المجادلات الخلافية المضادة حيث تجري مغايرته بتعابير عامة مع «منهجيات الحداثيين والعقلانيين الحديثة» أو مع المذاهب، أو المتصوفة. أخيراً، يمثل تشجيع منهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة لمفهوم الولاء والبراء، الذي يعد جزءاً من العقيدة، جزءاً مهماً من المنهج.

الفصل الثالث

السمات المميزة لحدود المناهج ما قبل الحديثة ومضامينها التفسيرية

ينقسم هذا الفصل إلى قسمين: يحدّد الأول الافتراضات التي تُلهم المناهج المتأصلة في العصور ما قبل الحديثة فيما يتعلق بالقرآن، ويقدّم تحليلاً نقدياً للمضامين التفسيرية لهذه الافتراضات. ويستقصي الثاني الافتراضات التفسيرية الكامنة خلف منهج السنة لأتباع السلفية التقليدية الجديدة ومضامينه التفسيرية. وفيما يتعلق بافتراضات المنهج ما قبل الحديث لتفسير القرآن، أعتمدُ على الدراسات الأكاديمية التي تتصدّى أساساً للأبحاث المرتكزة على المذهب.

من أجل فهم هذا المنهج، نحتاج إلى تذكّر مناقشتنا في أوّل فصلين من هذا الكتاب حول الفارق بين منهج السلفية التقليدية الجديدة والمنهج المرتكز على المذهب. **أولاً**: بالرغم من حقيقة أن غالبية مقاربة المذهب ما قبل الحديثة لأصول الفقه «كانت متميزة بطبيعتها المساواتية، والمفتوحة النهاية، وغير الجبرية، وشخصيتها الثورية التراكمية»، ومع أن نسختها السلفية التقليدية الجديدة أصبحت «جبرية، ومغلقة، ومطلقة، وسلطوية»[1]، إلا أن كلاً من المقاربتين اشتغلت فيما يتعلق بنظرية أصول الفقه المتصلة بها، ضمن نظرية معرفية (إبستمولوجية) قديمة كلية. **ثانياً**:

---

(١) انظر: K. El-Fadl, «The Place of Ethical Obligations in Islamic Law,» 4 *UCLA, J. Islamic and Near E. L.* 1 (2005): p. 23 [1-40].

يعدّ فكر السلفية التقليدية الجديدة ومنهجها فرعاً أضيق في الأفق من المقاربة ما قبل الحديثة المرتكزة على المذهب لمفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. لذلك، وبسبب النقطتين السابقتين، فإنّ الافتراضات المتعلّقة بالقرآن والحاضرة في المقاربة المرتكزة على المذهب تنطبق على منهج السلفية التقليدية الجديدة أيضاً. وهذا يتضح أكثر في فكر السلفية التقليدية الجديدة باعتبار الرأي الذي يعبر عنه فقهاؤها أنفسهم[٢]، حول لا شرعية استخدام مناهج جديدة لأغراض تفسير التراث الإسلامي ورأيهم المقيّد لدور العقل فيه.

ومثلما ذكرنا في المقدمة، تتّصل المعايير التي تستخدمها هذه الدراسة في تحديد ومقارنة ومغايرة الافتراضات الناظمة لمنهج أتباع السلفية التقليدية الجديدة ومنهج المسلمين التقدميين ومضامينهم التفسيرية، بالقضايا الآتية:

- وظيفة وطبيعة اللغة في النص القرآني وطبيعة التنزيل؛
- عملية استخلاص المعنى من النص القرآني؛
- مدى الاعتراف بدور السياق (أو إنكاره) في صياغة المحتوى القرآني؛
- دور العقل، وشرعيته، ومداه في التفسير القرآني، وطبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن؛
- مدى استخدام المقاربة الموضوعية (المتعلقة بالموضوع) أو الشمولية/ الكلية للتفسير القرآني أو عدم استخدامها (مثلاً: هيمنة ما ندعوه هنا بالتجزئة النصية)؛
- مدى المقاربة الموضوعية المرتكزة على الغرض (القصد) للتفسير القرآني؛
- المضامين التفسيرية لمنهج السلفية التقليدية الجديدة لتفسير السنة.

---

(٢) انظر الفصل السابق.

أولاً: منهج السلفية التقليدية الجديدة لتفسير القرآن: الافتراضات المفهومية والمقتضيات ومضامينها التفسيرية

١ ـ الرأي المتأصّل في الحقبة ما قبل الحديثة حول وظيفة وطبيعة اللغة في النص القرآني وطبيعة التنزيل

في أثناء معظم العصر الكلاسيكي للفكر الإسلامي الممتدّ إلى منتصف القرن الثالث الهجري، ظهر تمييز مفهومي بين القرآن بوصفه خطاباً مقروءاً والقرآن بوصفه نصاً مكتوباً (بين دفتي المصحف)[٣]، ما أدى إلى اختلافات مهمة في الاستراتيجيات التفسيرية التي استخدمها الفقهاء ما قبل التقليديين والتقليديين[٤]. كما نقلت عملية تنصيص القرآن ومعايرته اللاحقة[٥]، ثم انتشار جمع الحديث، إلى الواجهة مقاربة متمركزة على فقه اللغة للتفسير القرآني[٦]. أعني بالمقاربة المتمركزة على فقه اللغة للتفسير القرآني؛ مختلف العلوم اللغوية ودورها في عملية استخلاص المعنى (القرآني)، التي أصبحت تعد الأدوات التفسيرية الأكثر قوة وحسماً[٧]. تعود أصول هذا الجانب من المقاربات المتأصّلة في الحقبة ما قبل الحديثة لمنهج النظرية الفقهية إلى كتابات الشافعي (ت. ٢٠٤هـ)[٨]،

(٣) H. N. Abu Zayd, *Re-thinking the Qur'an-Towards a Humanistic Hermeneutic* (Utrecht: Humanities University Press, 2004), p. 11; M. Arkoun «Rethinking Islam Today,» in: Ch. Kurzman, *Liberal Islam, A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 205-222; A. Souaiaia, «On the Sources of Islamic Law and Practices,» *Journal of Law and religion:* vol. 20, no. 1 (2004-2005), pp. 125-149.

(٤) Souaiaia, «On the Sources.»

(٥) في حالة القرآن، فإن القول الفصل لختام أي نقاش حول مختلف نسخ المصحف العثماني «الصحيح» يعود إلى القاضي ابن مجاهد في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)؛ انظر: Arkoun «Rethinking Islam,» p. 214.

(٦) اعتماداً على مسح محمد أركون لثمانين نوعاً متعلقاً بعلوم القرآن في كتاب السيوطي «إتقان علوم القرآن». انظر: M. Arkoun, «Introduction: An Assessment of and Perspective on the Study of the Qur'an,» In: *Formation of the Classical Islamic World*, V. 24, ed. I. Conrad (London: Ashgate, 2004), pp. 297-332.

(٧) B. G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998), pp. 38-65.

(٨) كانت جهود أبرز الفقهاء في مجال أصول الفقه غير منهجية قبل الشافعي. انظر على سبيل المثال: Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 1-35.

وتأسست على نوع من التفكير العقلاني الذي يفترض أن:

«اللغة عبارة عن سلسلة من العلامات الخارجية التي تمثل خيطاً من الأفكار الداخلية الموجودة مسبقاً، إنها الدال المطلق، «النص»، والمدلول، «البيان»، اللذان يندمجان ويكونان بطريقة شفافة الحقيقة المنطوقة لله كما تجسّدت في اللغة الخارجية للقرآن، حيث تشكلت الحجج كلها بصورة غامضة وغير محددة بالمنطق المستمد من قواعد اللغة العربية بركائزها المنطقية الضمنية»[٩].

وصف جاكسون هذه المقاربة لطبيعة اللغة ووظيفتها بأنها شكلانية؛ أي:

«النزعة إلى التشديد على العلاقة الجوهرية بين السمات الملاحظة للغة (مثلاً: الأنماط الصرفية) ومواصفات المعنى، في مسعى للحفاظ على علاقة منهجية بين المعنى، والمواد النصية، والبنية التركيبية للجملة»[١٠].

فضلاً عن ذلك كله، يعتمد هذا المنهج، كما يؤكد جاكسون، على افتراض وجود علاقة محددة موضوعياً بين علم الصرف، وبناء الجملة، والمعنى الدلالي تتيح لنا الوصول لا إلى معاني الكلمات والجمل فقط، بل إلى الأفكار الفعلية في أذهان المتحدثين[١١]. بكلمات أخرى، التفسير مقيّد غالباً بالسمات الملاحظة للغة، وهذا يضيف برأي عودة «إلى الطبيعة الحرفية العامة للأدلة اللغوية التي منحت أيضاً الأولوية على الأدلة العقلية الأخرى كلها»[١٢].

لذلك، تمتّع المنهج التفسيري المتأصّل في الحقبة ما قبل الحديثة بركيزة وتوجّه يتمتعان بوضعية قوية بحيث يعد «فهم النص القرآني

---

(٩) E. Moosa, «The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law,» in: *1 UCLA, J. Islamic & Near E. L. 1* (2001-2002), pp. 8 [1-28].

(١٠) Sh. Jackson, «From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence,» *International Journal of Middle Eastern Studies* (1993): pp. 25, 71-90, 78.

(١١) Jackson, «Fiction and Formalism: Towards a Functional Analysis of Usul Al-Fiqh» in B. Weiss, *Studies in Islamic Legal Theory* (Leiden: E. J. Brill, 2002), p. 182.

(١٢) J. Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), p. 229.

المستمد من الصحابة ومن الرسول [وفقاً لهما] واضحاً وموضوعياً، والمعنى المتكشف صالحاً لكل الأزمنة والثقافات...»، ومن ثمّ فإنّ «المهمة الصحيحة للمفسر هي الانخراط في التفسير لا التأويل؛ أي القراءة التفسيرية للنص القرآني وليس القراءة التأويلية في النص»(١٣). وفي سياق تفحص المعرفة (الإبستمولوجية) والمنهجية لفقهاء المملكة العربية السعودية، يشير برامزن إلى هذا الجانب من المنهج بوصفه «نصية حرفية» تفترض تثبيت المعنى والتشبث بكلمات النص المقبولة دينياً فقط(١٤).

من السمات المميزة الأخرى للمقاربات ما قبل الحديثة لأصول الفقه، والرأي المتعلق بطبيعة اللغة، ومن ثمّ طبيعة النص القرآني، الاعتقاد بأن «القرآن موجود» («لا مخلوق»)، وبأن وجوده الميتافيزيقي القديم (في اللوح المحفوظ) سابق على الحدث الفعلي للتنزيل (الوحي). ترتبط وجهة النظر هذه ارتباطاً وثيقاً بمفهوم وجود اللغة القرآنية والنص القرآني خارج نطاق الواقع والتاريخ وقبله، ومن ثمّ فهما غير خاضعين للتفسير على هذه الخلفية. ووفقاً لهذه النظرية المرتكزة على «الوحي»، فإن أصل اللغة هو «التوقيف» (الإلهي) الأمر الذي يجعل تشكيلها خارج الأبعاد المكانية ـ الزمانية(١٥). يعتمد هذا الاعتقاد على افتراض أن «الكلام الإلهي» لا يخضع لمناهج التحليل البشرية العقلية(١٦).

هنالك سمة مميزة إضافية للمناهج ما قبل الحديثة تتعلق بطبيعة الوحي. فالمفهوم ما قبل الحديث للوحي ودور الرسول فيه يرتكز إلى علاقة دينامية ميكانيكية مستقلة ولا تكافلية بينهما، وهي علاقة تفترض أن الله هو «المتكلم» والنبي هو «الناقل» لكلام الله، بحيث لا تؤثر شخصيته،

---

(١٣) M. Mumisa, «Toward an African Our'anic Hermeneutics,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 1 (2002), pp. 62-63.

(١٤) D. Bramsen, «Divine Law and Human Understanding: Interpreting Shari's within Institutions of Ifta'a and Qada'a in Saudi Arabia,» (M.A. Thesis, Kobenhavns Universitet, 2007), pp. 76 and 85.

(١٥) Mansoor, «The Unpredictability of the Past-Turath and Hermeneutics» (PhD Thesis, University of California, 2000), pp. 219-220.

(١٦) H. N. Abu Zayed, *Politik und Islam: Kritik des Religiosen Diskurses* (Frankfurt: Dipa-Verlag, 1996), p. 162.

(ترجمة المؤلف).

وتركيبته النفسية، وذهنه، و«موضعته» في التاريخ، في طبيعة ومحتوى الوحي على الإطلاق[١٧].

هنالك عدّة نتائج وتبعات تفسيرية للمقاربة الشكلانية لطبيعة ووظيفة اللغة في تفسير النص القرآني بالاقتران مع النظرة اللاتاريخية لمفهوم الوحي. أولاً، تؤدي إلى تبني الرأي القائل إن النص القرآني في الغالب والجوهر «ثابت في المعنى» (لا في النص فقط)، وإن القاعدة القياسية هي فرض التبسيط والاتساق على التفسير القرآني. ثانياً، تعزز الفكرة القديمة المهيمنة القائلة بأن القرآن «موجود» (لا مخلوق) هذا المنهج التفسيري حين تضع الوحي خارج مجال النقد اللغوي/ الأدبي والعقل، وتعد الوحي على مستوى إبستمولوجي أعلى من الواقع والبشر بوصفهم مفسرين للوحي[١٨]. وهذا يؤدي إلى قضايا متصلة بالافتراضات الحاضرة في المناهج ما قبل الحديثة لعلم تأويل القراءة.

٢ ـ المناهج ما قبل الحديثة وإغلاق عملية استخلاص/ تقرير المعنى القرآني

علم التأويل هو دراسة نظرية التفسير. ويشير في سياق الدين إلى دراسة تفسير النصوص المقدسة، لا سيّما النصوص المتعلقة بالعقيدة (اللاهوت) والشريعة[١٩]. وعلى الرغم من صعوبة تعريف التأويل إلا أن من الممكن القول إنه عملية تتألف من «فهم قواعد التفسير وإبستمولوجيا الفهم معاً ـ دراسة بناء المعنى الدلالي في الماضي وعلاقته ببناء المعنى في الحاضر»[٢٠]. ووفقاً للمنظّر الغربي الرائد في علم التأويل في القرن العشرين، هانز ـ جورج غادامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢)، فإن علم التأويل هو

---

(١٧) K. Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience-Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion* (Leiden: E. J. Brill, 2009).

(١٨) انظر في هذا السياق: P. M. Wright, *Modern Qur'anic Hermeneutics* (Ph D. Study, Chapell Hill, 2008), Chapters two and three.

(١٩) H. A. Virkler, *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981).

(٢٠) D. S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1986).

«فرع معرفي تقليدي يتعلق بفن فهم النصوص»[٢١] بأسلوب مبسط، تعدّ القراءة، بوصفها جزءاً من العملية التأويلية، عملية يستخلص فيها القارئ معنى دلالياً من قطعة من النص. أما نتيجة هذه العملية، التي تسمّى «تقرير المعنى»، فهي محكومة بالعوامل الآتية:

- طبيعة القارئ (جملة المعارف السابقة، الجنس [ذكر/أنثى]، التجربة/الخبرة، الشخصية/الإحساس الأخلاقي/التطور، المعايير الاجتماعية ـ الأخلاقية الناظمة للمجتمع الذي يعيش فيه)؛
- (قصد) المؤلف؛
- طبيعة النص (سياق اللغة وآلياتها).

في كلّ مرة ينخرط فيها القارئ في عملية القراءة، تسهم هذه العوامل في تقريرها. باختصار، يتّصل تأويل القراءة القرآنية بدراسة نظريات التفسير وفهم القرآن، لا سيّما العلاقة بكيفية استخلاص المعنى ودور القارئ، والمؤلف (أو بصورة أكثر تحديداً قصد المؤلف)، والنص في هذه العلاقة الدينامية.

وبسبب المنهج ما قبل الحديث، وإحجام الفقهاء عن استغلال منابع المعرفة الحديثة كما تطبق على نصية القرآن والسنة المرتكزة على الحديث، فإن هذه المقاربات تغفل قضايا «الأنطولوجيا، وطبيعة وهوية النص والنصية، ونظرية التفكيك الأدبية...»[٢٢]، وهذا ينطبق على وجه الخصوص على المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة، الذي يرتكز ـ كما أظهرنا في الفصل السابق ـ على تجنّب الإبستمولوجيات والبنى المنهجية التي انطلقت بالأصل من التقاليد الحديثة الغربية.

هيمنت على التفسير القرآني ما قبل الحديث نزعة تفسيرية أوسع أسماها وايس «القصدية» التفسيرية؛ وهي نزعة تأويلية انتشرت على نطاق واسع لدى الفقهاء الذين يشتغلون ضمن نطاق أصول الفقه ما قبل الحديث من أجل التركيز على قصد المؤلف بوصفه موضوعاً للتفسير كله وقابليته

---

(٢١) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (London: Continuum, 2004), p. 164.

(٢٢) El-Fadl, *Speaking in God's Name-Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2003), p. 99.

للاكتشاف(٢٣). أما الفرضية القائلة: إن استخلاص المعنى يعتمد اعتماداً شديداً على جانب المؤلف وعلى الاعتقاد بقابلية اكتشاف قصده والوصول إليه، فتعني تهميش دور طبيعة النص نفسه أو دور القارئ/المفسِّر في العملية الإجمالية لاستخلاص المعنى إلى حدٍّ بعيد(٢٤). هكذا يصف بريمسن المنهج التفسيري لفقهاء السعودية(٢٥).

أسهمت الشكلانية التي تعدّ نظرة لاتاريخية إلى طبيعة اللغة القرآنية ونزعة «القصدية» التأويلية، في تطوير منهج ارتكز على افتراض طبيعة ثابتة ومستقرة لمعنى النص القرآني الكامن بمجمله في ذهن مبدعه. تعززت هذه النزعة وتوسعت لتشمل النبي عبر انتشار ثم إضفاء القداسة على السنة المرتكزة على الحديث التي عُدّت النقطة المرجعية النهائية في تقرير/ واستخلاص معنى النص القرآني. ومن ثمّ، لم يعترف المنهج ما قبل الحديث بصورة كاملة بالطبيعة الذاتية المتأصّلة للقارئ في عملية تقرير المعنى، إضافةً إلى الطبيعة الذاتية جوهرياً لعملية تأويل القراءة برمّتها(٢٦).

أدّى ذلك بدوره إلى الرأي القائل بالطبيعة أحادية التكافؤ والسيميائية (العلاماتية) في الجوهر للنص القرآني وإلى فشل في الاعتراف بالأهمية التفسيرية للمجتمعات الإبستيمية في عملية تفسير المعنى القرآني واستخلاصه. تصف شريفي ـ فنك هذه المقاربة بـ «التأويل المبسط والمتحفظ»، حيث يقوم المفسر «بكبح الغموض النصي مع الزعم بأن النص يتحدث عن نفسه»(٢٧). كما أسهمت هذه المقاربة في ظاهرة «السلطوية التفسيرية» واحتكار كلمات الله(٢٨).

---

(٢٣) Weiss, *Spirit of Islamic Law*, p. 53.

(٢٤) يتضح ذلك في القول الآتي للشيخ ابن باز: «أهل السنة والجماعة يعرفون مراد الله من كلامه». ابن باز، **مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة**، ج٣ (الرياض: لا يوجد اسم للناشر)، ص ٥٥. للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول هذه القضية، انظر الفقرة اللاحقة.

(٢٥) Bramsen, Divine Law, pp. 75-86.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٧) M. Sharify-Funk, «From Dichotomies to Dialogues- Trends in Contemporary Islamic Hermeneutics, in ed. A. Abdul Aziz, M, Abu-Nimer, and Sharify-Funk, *Contemporary Islam-Dynamic not Static* (New York: Routledge, 2006), p. 67 [64-80].

(٢٨) El-Fadl, *Speaking in God's Name*.

باختصار، تفترض غالبية المناهج ما قبل الحديثة في الجوهر أن من الممكن تفسير النص القرآني بموضوعية تامّة دون افتراضات أو أفكار مسبقة[٢٩]. وبذلك، يمكن تمييز السمة النمطية لهذه المقاربات لاستخلاص المعنى بنزعتها إلى «حصر موقع المعنى في السمات الملاحظة للغة، بحيث يتم تحييد ـ أو على الأقل تقييد ـ منظور أيّ مفسِّر محتمل أو افتراضاته المسبقة»[٣٠]. هذه المقاربة لاستخلاص معنى النص القرآني هي التي نشير إليها بوصفها مغلقة.

٣ ـ الدينامية القرآنية المتعلقة بالسياق ـ المحتوى في المناهج ما قبل الحديثة ومضامينها التفسيرية

في أغلب الأحيان، أدّت جميع الملامح المذكورة آنفاً للمناهج ما قبل الحديثة لأصول الفقه إلى نزع السياق عن/وتهميش الخلفية القائمة على الوحي للقرآن وأهمية هذا السياق في تشكيل المحتوى القرآني، ومن ثمّ في إدراك طبيعته الفعلية وتبين أغراضه. انتقل التركيز بعيداً عن التجسد التاريخي للمحتوى القرآني[٣١]، ولم تتطور بصورة كاملة المناهج التفسيرية المعتمدة على المقاربة التاريخية للقرآن[٣٢].

بكلمات أخرى، أدّت التبعات التفسيرية لهذه المقاربة المنهجية الناظمة للمناهج ما قبل الحديثة للوحي القرآني إزاء سياقه التنزيلي (سياق الوحي المنزل)، إلى الانتقاص من أهمية البيئة الاجتماعية ـ الثقافية، والمعايير والعادات والمعتقدات والتقاليد السائدة في الجزيرة العربية في حقبة ما قبل القرآن (أي: النظرة إلى العالم قبل نزول القرآن)، في فهم المحتوى الفعلي للوحي القرآني وطبيعته وشخصيته وتفسيره[٣٣]. يشمل بعض من أهم الجوانب الوثيقة الصلة بهذه النظرة ما قبل القرآنية إلى العالم الذي نزل فيه

---

(٢٩) Saeed, *Interpreting the Qur'an - Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), p. 103.

(٣٠) Jackson, *Fiction and Formalism*, p. 191.

(٣١) وهذا يتبدّى بوضوح في البنية والمحتوى الحقيقيين. انظر: T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 2002).

(٣٢) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, pp. 90-123.

(٣٣) Saeed, *Interpreting the Qur'an*, p. 117.

القرآن مجتمعاً بطركياً ذكورياً ومؤسساً على نوع من الفهم الثقافي للجندر/ الجنس، وانتشار العبودية، وتوافر الخليلات والبغايا على أوسع نطاق(٣٤)، وتجذّر التمايزات الاجتماعية/ الطبقية، والأفكار الثقافية المرتكزة على السلوك البشري اللائق وغير اللائق، والفضائل والرذائل، والمعتقدات والتقاليد الدينية، والاقتصاد القبلي، والأنظمة والقواعد الناظمة للنزاعات القبلية المسلّحة(٣٥). في هذا السياق، يقدّم يونس معلومات مفيدة جداً:

«أكثر ما ينقص التأويل الفقهي التقليدي التعبير عن نظرية تستند إلى السياق أو تأويل فقهي يقرأ حروف النص وروحه فعلاً وحقاً»(٣٦).

أنتج الفهم الناقص والتقدير غير الكافي لأهمية هذه القوى الاجتماعية ـ الثقافية، والسياسية، والاقتصادية التي يشتغل ضمنها القرآن، مقاربة فشلت في فهم الطبيعة الفعلية للوحي القرآني والقصد الكامن خلف النظرة القرآنية المطورة حديثاً إلى العالم(٣٧). من ناحية أخرى، لم يؤدّ التشبث بمعنى لا تاريخي ومنتزع من السياق لآيات مشروطة اجتماعياً وتاريخياً في لغة معظم النصوص القرآنية إلى تشويه الواقع الفعلي ذاته فقط، بل إلى سوء تمثيل أو نقص في إدراك الأهداف الجوهرية للوحي(٣٨).

تتميّز المضامين التفسيرية للجانب التفسيري للمناهج ما قبل الحديثة بسمتين اثنتين: أولاً: ليست قادرة على التمييز تأويلياً بطريقة منهجية بين العناصر المشروطة شمولياً واجتماعياً وتاريخياً للنص القرآني. ثانياً: تعدّ الشرط التاريخي جزءاً من البعد الشمولي والعابر للتاريخ للوحي(٣٩).

أدركت المقاربات ما قبل الحديثة للتفسير القرآني فعلاً الحاجة إلى وضع بعض الآيات القرآنية المعينة ضمن السياق كما يتبدّى ذلك في علم أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ. لكن ظهرت مشكلتان مرتبطتان بمثل هذه العلوم

---

(٣٤) K. Ali, *Sexual Ethics and Islam* (Oxford Oneworld, 2006).

(٣٥) Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*.

(٣٦) S. Younis, «Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation,» *Journal Islamic Studies* (2002), pp. 41-4, 585-615 and 597.

(٣٧) المصدر نفسه. كانت نتيجة لعملية كشف تقدمية وهادفة للوحي.

(٣٨) Abu Zayd, *Islam and Politik*, pp. 95-96.

(٣٩) المصدر نفسه.

الإسلامية ما قبل الحديثة. أولاً، اعتمدت إلى حدٍّ بعيد في الجوهر على جملة المعارف المستمدة من الأحاديث النبوية، التي ارتكزت، كما ناقشنا في الفصل الأول، على افتراضات منهجية وإبستمولوجية معينة[٤٠].

ثانياً، لكن الأسلوب الذي استخدم فيه محتوى هذه الروايات التي وضعت الوحي في السياق وأغراض النسخ، منع الإدراك الكامل لقوتها التفسيرية الكاملة[٤١].

لم يتمكّن هذا النقص الجوهري والأساسي في إدراك البعد التاريخي للوحي في المناهج ما قبل الحديثة لأغراض تفسيره الفعلي، من كسر قيود تاريخية الوحي القرآني من أجل تحريره من القيود المكانية ـ الزمانية التي اشتغل فيها في البداية، الأمر الذي أدّى إلى تطوير نظرية ما قبل حديثة لأصول الفقه، «فشلت في الارتقاء إلى مستوى دمج العامل الزماني ـ المكاني في نسيج منهجها»[٤٢].

٤ ـ المناهج ما قبل الحديثة وآراؤها حول طبيعة القيم الأخلاقية، ودور العقل في القرآن ومضامينه التفسيرية[٤٣]

هل يطالب القرآن بالذاتانية الأخلاقية[٤٤]، أم بالموضوعانية الأخلاقية[٤٥]، أم بالإرادوية الأخلاقية[٤٦]؟ بكلمات أخرى، هل يفترض

(٤٠) أشرت إلى ذلك في سياق مناقشة أحاديث الآحاد في الفصل الأول.

(٤١) على سبيل المثال، يؤكد ريبين أن الوظيفة الرئيسة لـ «أسباب النزول» كانت سردية في الطبيعة، وأن تلك التي يمكن استعمالها لأغراض التشريع لم تستخدم -عموماً- بهذه الصفة. انظر: A.Rippin, «The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 51 (1988), pp. 1-20.

(٤٢) Kamali, «Methodological Issues in Islamic Jurisprudence,» *Arab Law Quarterly*, vol. 11, no. 1 (1996), p. 9.

(٤٣) يعتمد هذا الجزء اعتماداً شديداً على: G. H. Hourani, «Ethical Presuppositions of the Qur'an,» *Muslim World*, vol. 70 (January 1980), pp. 1-28.

(٤٤) ليس للصواب أو الخطأ/ الحسن أو القبيح معنى موضوعياً ويمكن لقيمة كل منها أن تتفاوت من شخص إلى آخر.

(٤٥) هنالك خصائص وسمات أو علاقات حقيقية في الأفعال تجعلها صائبة بغض النظر عن آراء الناس أو الوحي.

(٤٦) أي إن تعابير القيمة الأخلاقية تعني فقط ما يوافق عليه الله أو يرفضه، أو يأمر به أو ينهى =

القرآن أن بالإمكان معرفة الصواب دوماً بواسطة العقل المستقل عن النقل (الوحي)[٤٧] وحده[٤٨]؛ أم يمكن معرفة الصواب في **بعض الحالات** بالعقل المستقلّ عن الوحي، وفي غيرها بالوحي والمصادر المستمدة من الوحي حيث يتكامل المصدران ويتفقان[٤٩]، أم يجب على البشر من أجل معرفة الصواب الاعتماد على الوحي والمصادر المستمدة من الوحي فقط ولا يمكن **أبداً** معرفة الصواب بالعقل المستقل وحده[٥٠].

يقودنا ذلك كله إلى موضوع خضع لنقاش واسع النطاق في التراث الإسلامي حول طبيعة العلاقة بين العقل والنقل (الوحي) (حيث لم يتم التوصل إلى الآن بطريقة منهجية إلى العلاقة الدقيقة بينهما)[٥١].

أظهرتُ في الفصل الأول أن شرعية العقل ومكانه في مفهمة طبيعة وتفسير القرآن والسنة في أثناء الأجيال الثلاثة أو الأربعة الأولى من المسلمين، كانا أوسع نطاقاً وشمولاً للعقل مقارنة بالفكر الإسلامي في مرحلة ما بعد التكوين، وقدمت الحجة على أن الإطار الإبستمولوجي ـ المنهجي الكامن خلف مفهوم طبيعة العلاقة بين العقل والنقل والمصادر المستمدّة من الوحي لم يبدأ إلا في منتصف القرن الثاني الهجري باعتماد آليات أدّت في نهاية المطاف إلى إحداث تغيير نوعي في العلاقة الدينامية بين العقل والنقل. أخضع هذا التغيير بشكل كلّي مدى وشرعية العقل والرأي، على الصعد الأنطولوجية والإبستمولوجية والمنهجية، إلى مصادر الوحي النصية المرتكز؛ أي القرآن والحديث. ومع اكتمال هذه العملية بحلول منتصف القرن الثالث الهجري، استخدم العقل أساساً بالمعنى الاشتقاقي للمساعدة في التوصل إلى **إجماع** في آراء المسلمين أو في وظيفة **القياس**.

= عنه. وفي تعابير أصول الفقه يترجم ذلك إلى رأي مفاده أن جميع القواعد الأخلاقية والفقهية والشرعية يجب أن تستمد في نهاية المطاف من أوامر الله ونواهيه.

(٤٧) يعرف العقل هنا كما استخدم بالمعنى الواسع في النظريات الطبيعية والفطرية للأخلاق. انظر: Hourani, «Ethical Presuppositions,» p. 2.

(٤٨) ونادى من ثمّ بما سمّاه حوراني «العقلانية الكلية»؛ انظر: المصدر نفسه.

(٤٩) يسمي حوراني ذلك «العقلانية الجزئية»؛ انظر: المصدر نفسه.

(٥٠) يسمي حوراني هذه المقاربة «التقليدوية»؛ انظر: المصدر نفسه.

(٥١) Kamali, «Methodological Issues,» p. 5; A. N. Emon, *Islamic Natural Law Theories* (New York: Oxford University Press, 2010).

اعتمدت النزعة الموصوفة آنفاً نحو المناهج اللاتاريخية واللاسياقية والمستندة إلى فقه اللغة لتفسير القرآن على مفهوم معيّن لطبيعة المصادر الرئيسة للنظرة الإسلامية إلى العالم. وما إن تمّت مساواة السنة مفهومياً بالحديث، وأصبحت معتمدة إبستمولوجياً ومنهجياً على الأحاديث المجموعة التي أضفيت عليها هالة القداسة، ورفع تأويل القرآن المرتكز على الحديث إلى أعلى المراتب في المسعى التفسيري، حتى أبعد دور العقل في مجمل التأويل القرآني عن الواجهة ودُفع إلى الخلفية. وأصبح على التأويل العقلي المرتكَز الآن الاشتغال ضمن حدود الإطار التفسيري النصي المرتكَز بشكل كلي. لم يكن هذا التضييق للمدى التفسيري للعقل قادراً من الناحية التأويلية على تجاوز النص والبحث عن مساراتٍ أخلاقيةٍ، وأسسٍ عقلانية، ومقاصدَ محتملةٍ للوحي القرآني[٥٢].

فضلاً عن ذلك كله، لا يسمح هذه المنهج إلا بالاستخدام الاشتقاقي للعقل على شكل **قياس**، متجذر إبستمولوجياً ومنهجياً في المؤشرات والدلائل النصية القياسية. فقد عدت الأغلبية من الفقهاء الإرادة الإلهية، كما تجسدت في النصوص القياسية، المقرر الوحيد في عالم الفقه، و«لم يتطور أي مفهوم للعقل الإنساني بوصفه المصدر النهائي للتشريع»[٥٣]. وفي الحقيقة، يقدم وايس الحجة على وجود «فجوة جوهرية لا يمكن تجسيرها بين العقل الإنساني وشرع الله»[٥٤] في سياق توصيف الشريعة الإسلامية التقليدية يدعو وايس هذه النزعة التأويلية في المناهج ما قبل الحديثة النزعة «الإرادوية»، وهي تتخلل الطريقة التي جرت عبرها مفهمة الشريعة والأخلاق

---

(٥٢) Zayd, *Islam und Politik*, p. 47.

(٥٣) Weiss, *Spirit of Islamic Law*, p. 36.

قامت قلّة من المنظرين الفقهيين بالتنظير حول/ وتطوير نظريات عن القانون الطبيعي الإسلامي أسبغت «سلطة مرجعية أنطولوجية» على العقل؛ أي عدّت العقل مصدراً مرجعياً للتعاليم المعيارية للشريعة. وهذا يشمل كتاب الفقيه الحنفي أبي بكر الجصاص (ت. ٣٧٠ هـ/ ٩٨١ م)، الذي حمل عنوان أصول الجصاص: **الفصول في الأصول**، تحقيق م. تيمور (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)؛ وكتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت. ٤٢٤ هـ/ ١٠٢٥م)، **المغني**، ج ١٦، تحقيق طه حسين (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٠)؛ وكتاب الفقيه المعتزلي أبي الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

(٥٤) Weiss, *Spirit of Islamic Law*, p. 37.

والأنطولوجيا[٥٥]. للقبول بهذه النزعة مضامين تفسيرية مهمة. أولاً، تؤثر في طريقة إدراك وتفسير طبيعة وسمة الوحي القرآني. كانت النزعة مسؤولة عن دمج الوحي بالروح الفقهية الشمولية وعن التهميش اللاحق لبعض الأبعاد مثل تلك التي يمكن اعتبارها عموماً أخلاقية ـ دينية في طبيعتها، الأمر الذي شوّه الطريقة التي تم عبرها إدراك ـ ثم مفهمة ـ طبيعة وميزة و«قصد» الوحي القرآني ورسالته. تتضمّن النزعة «الإرادوية» أيضاً تعبيراً فقهياً عن الإرادة الإلهية التي لا يمكن معرفتها إلا من الأوامر والنواهي. تجعل هذه المقاربة الشريعة معتمدة اعتماداً كلياً على إرادة مقدسة مستقلّة ولا تحدها حدود وتنكر أي عنصر عقلاني فيها إضافة إلى النظرة إلى البشر بوصفهم عاجزين عن الفهم المستقل عن مساعدة الوحي[٥٦]. كما يفترض النموذج التفسيري المؤسس على هذه النزعة أن النص يضم المعرفة الكاملة وأن دور العقل في تفسير النص مقيّد إلى أبعد حدّ. لقد تبنت المذاهب الفقهية السنية الرئيسة الأربعة بدرجات متفاوتة نظرة «الإرادوية» إلى العلاقة بين العقل والنقل. ومثلما أكّدنا في الفصل الثاني، تقدم المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة خطوة أبعد حين شكك في شرعية القياس في أيّ فرع معرفي متعلّق بالعلم (الشرعي)، بغضّ النظر هل هو أصول الفقه أم العقيدة (اللاهوت). ومن ثمّ، تتميّز السلفية التقليدية الجديدة بمقاربة إرادوية أكثر وضوحاً لتفسير القرآن ـ السنة. هذا التأويل المرتكز على النزعة الإرادوية، الذي تبنّاه الأشاعرة السنة، الذين تعد نسختهم من العقيدة الأوسع انتشاراً، هو المسؤول في نهاية المطاف عن تدمير أخلاقيات العقل وسلطته في الشريعة والأخلاق الإسلامية التي «يقاس تبعاً لها أي فعل ويعد محموداً من وجهة نظر معينة ومذموماً من أخرى»[٥٧]، و«كلا التحليلين سيكون متوافقاً مع الإرادة الإلهية المستقلة»[٥٨]. يصف العطار هذا الرأي عن الأخلاق بوصفه

---

(٥٥) Weiss, *Spirit of Islamic Law*, pp. 53-65;

سوف نقدم في الفقرات اللاحقة من هذا الفصل مناقشة أكثر تفصيلاً للنزعة الإرادوية في الشريعة والأخلاق. قارن: Sh. Jackson, «Fiction and Formalism,»

يستخدم جاكسون تعبير «الشكلانية الفقهية التقليدية» لوصف هذه المقاربة.

(٥٦) Weiss, *Spirit of Islamic Law*, p. 35.

(٥٧) من منظور بشري وإلهي.

(٥٨) Moosa, «The poetics and Politics of Law after Empire,» p. 8.

مؤسساً على «نظرية الأوامر الإلهية»، التي تفترض مسبقاً أن «من الواجب طاعة الأوامر والقواعد الإلهية بغضّ النظر عن المضامين الاجتماعية أو الأخلاقية، نظراً لعدم وجود أسّ عقلاني فيما وراء كونها أوامرَ إلهية»[٥٩].

٥ ـ المناهج ما قبل الحديثة والتجزئة النصية القرآنية

مثلما هو معروف على نطاق واسع، استمرت عملية نزول القرآن التدريجية (سورة سورة وآية آية) أكثر من ٢٠ سنة. ولم يكتفِ الفعل اللاحق المتمثل في جمع الوحي في المصحف ومحاولة إعطاء بنية وشكل للمحتوى القرآني بتعديل طبيعة الوحي القرآني نفسه وتحويله من خطاب شفهي (منطوق)[٦٠] إلى نص مكتوب فقط، بل فرض أسلوباً تقنياً محدداً عند قراءة النص القرآني وتفسيره. أما التقسيم التقليدي «الأصيل» للقرآن إلى تسلسل خاص من السور، فلم يكن مرتباً زمنياً ولا موضوعياً (اعتماداً على الموضوع). لكن طبيعة الخطاب القرآني اعتمدت على تفرق المفاهيم والأفكار والعِبر الأخلاقية وتوزعها وتكرارها على الأغلب. جرى اقتفاء أثر طبيعة الخطاب القرآني هذه في السمات/ المتطلبات اللغوية ـ الثقافية للمتلقين الأوائل لضمان فهم القرآن وتحسين ما كان/ يكون في الجوهر الطبيعة الأخلاقية ـ الدينية والوعظية لرسالته[٦١].

تبنّت المناهج ما قبل الحديثة لتفسير القرآن على الأغلب تفسيراً حرفياً (سورة سورة، وآية آية)؛ أي تحليلاً خطياً تجزيئياً للنص القرآني[٦٢]، أو الطريقة التحليلية التي تشمل تحليلاً مرتباً زمنياً للمصحف العثماني[٦٣]. لهذا الأسلوب التقني التفسيري بعض المضامين التفسيرية المعينة. ويؤكّد عددٌ من

---

(٥٩) M. Al-Attar, *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (New York: Routledge, 2010), p. xi.

(٦٠) انظر الهامش ٣ أعلاه.

(٦١) Achrati, «Arabic, Qur'anic Speech and Postmodern Language: What the Qur'an Simply Says,» *Arabic*, vol. 54, no. 2 (2008), pp. 161-203.

(٦٢) G. H. Gelder, *Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem* (Leiden: E. J. Brill, 1982), pp. 1-14.

(٦٣) زاهر ابن عوض الألمعي، **دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، (الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ١٨، ومحمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم** (بيروت: دار التعارف، [د. ت.])، ص ٧ ـ ٩.

الفقهاء أن الأسلوب تجاهل غالباً الترابط الموضوعي القرآني (ترابط الموضوع) والوحدة المؤسسة لرسالة الوحي ومن ثمّ «منع توليد نظرة قرآنية إلى العالم خاصة به»[٦٤]. يردد مير صدى هذا الرأي حين يؤكد أن المنهج المهيمن للمفسرين المسلمين في الحقبة ما قبل الحديثة تمثل في دراسته للآيات بمعزل عن تلك السابقة واللاحقة، ما أدّى إلى إهمال «النّظم [=الترابط] القرآني الموضوعي والبنيوي»[٦٥]. يتفق عبد الرؤوف مع ذلك بالقول إن الدراسات الإسلامية التقليدية التي تناولت «المناسبة»؛ أي التسلسل المفهومي والنصي الضروري في القرآن للتقدير الإجمالي للانسجام والتناغم والموضوعات والجوهر، كانت محدودة وسطحية جداً[٦٦]. وأشير إلى هذا الجانب من المناهج ما قبل الحديثة بوصفه تجزئة نصية. أما جاسر عودة، فيسمّي هذه السّمة في نظرية أصول الفقه ما قبل الحديثة «تحليلية» متميزة بمقاربتها الجزئية، ومنطقها التقليدي، ومنظورها السكوني الجامد[٦٧].

ومن ثمّ، فإن هذه المقاربة «التذريرية» للتفسير القرآني، حسب تعبير فضل الرحمن، لا تكتفي بتجاهل الموضوعات القرآنية التأسيسية وروحه/جوهره فقط، بل هي منبتّة الصلة عن تطور مقاربة (أكثر) شمولية للتأويل القرآني.

النتيجة الطبيعية لهذه السمة في المناهج ما قبل الحديثة ظهور نزعة تفسيرية لصياغة آراء مؤسسة على محددات وأوامر قرآنية تخصيصية معزولة، تطبق بعد ذلك عموماً باعتبارها شمولية في الطبيعة بغض النظر عن العوامل السياقية، التي قد «تحدثها» (المناسبة)، أو دون اعتبار كاف للأدلة القرآنية الأخرى ذات الصلة[٦٨]. أدعو هذا الجانب من المناهج ما قبل الحديثة «تعميم المشروط أو الخاص».

---

(٦٤) E. Moosa, «Introduction,» in: F. Rahman, *Revival and reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2000), p. 17.

(٦٥) M. Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-I-Qur'an* (Indianapolis, IN American Trust Publication, 1986).

(٦٦) Abdul-Raof, «Conceptual and Textual Chaining in Qur'anic Disciurse,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5, no. 2 (2003), p. 73.

(٦٧) عودةK «مقاصد الشريعة،» ص ٣١ ـ ٣٣.

(٦٨) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, pp. 63-90.

٦ ـ المناهج ما قبل الحديثة وشرعية ومدى المقاربة الموضوعية المرتكِزة على القصد للتفسير القرآني ومفهوم المصلحة

إن التركيز على التجزئة النصية، والشكلانية، وتهميش سياق التنزيل، بالاقتران مع النزعة الإرادوية والوظيفة الاشتقاقية المحضة للعقل إزاء النقل (الوحي) والمصادر المستمدة من الوحي بوصفها خصائص مميِّزة ومحدِّدة للمناهج ما قبل الحديثة، يؤدي بصورة حتمية إلى نموذج تفسيري للقرآن ونظرية لأصول الفقه عاجزَين عن مفهمة (أو إدراك) ـ أو حتى حرف[٦٩] ـ المقاربة الأساسية المركزة والمرتكزة على القصد لطبيعة وسمة القصدية القرآنية وتفسيرها. يلاحظ كمالي هذا البعد في مبحث أصول الفقه ما قبل الحديث بالقول:

«من الجوانب الأخرى لمنهج الأصول التقليدي، الذي يستحق الانتباه، توكيده على الحرفية النصية مع نوع من الإهمال، في بعض الأمثلة المعينة، للقصد الأساسي والأسّ المنطقي للشرع. لم تحاول الصياغات المبكرة للأصول التصدي بطريقة مهمة لهذه القضية، إلى أن أتى الشاطبي (ت. ٧٩٠ هـ) الذي طوّر موضوعه الرئيس اعتماداً على مقاصد الشريعة. لكنّ إسهام الشاطبي كان متأخّراً جداً بحيث لم يحدث تأثيراً ملموساً في المنهج الأساسي للأصول»[٧٠].

ردد هذه الرأي أيضاً محمد فتحي الدريني، وهو فقيه سوري معاصر يؤكد عدم وجود دراسة استدلالية أو منطقية لفلسفة وأغراض الفقه السني ما قبل الحديث في خطاب أصول الفقه[٧١].

وبصورة مشابهة لما ناقشناه فيما يتعلق بدينامية العقل ـ النقل، تجسّد مفهوم المنهج المرتكِز على المقاصد لفهم طبيعة تعاليم القرآن والسنة وتفسيرها في مفهوم المصالح المرسلة (آلية فقهية ترى أن المنفعة العقلانية المرتكَز التي تصبّ في الخير العام ضرورية ومطلوبة حتى في غياب النص/الدليل)، ومع أن المفهوم لم يطور منهجياً ليصبح قاعدة في الفقه الإسلامي،

---

(٦٩) Abu Zayd, *Islamic und Politik*, p. 92.

(٧٠) Kamali, «Methodological Issues,» p. 5.

(٧١) م. فتحي الدريني، «خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكمة،» ١٩٧٨.

إلا أنه هيمن في فكر الأجيال الثلاثة أو الأربعة الأولى من المسلمين[٧٢].

ومع إضفاء مزيد من المنهجة على أصول الفقه في مجرى القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع، جرى تهميش مفهوم **المقاصد والمصلحة**، ومنح وظيفة ثانوية في تراتبية مصادر أصول الفقه[٧٣]. ومن ثمّ، عُدّ أدنى مرتبة على الصعيد التأويلي من الأدوات النصية المرتكَز فضلاً عن مبادئ **الإجماع والقياس**.

لذلك كله، ووفقاً لهذه المقاربة، لم يعد يُنظر إلى طبيعة تعاليم القرآن والسنة بوصفها تستهدف جوهرياً ورئيسياً ترويج المصلحة العمومية والخير العام اعتماداً على إعطاء الأولوية التأويلية لهذه الاعتبارات على النص أو امتلاك أهداف جوهرية على شكل قيم أو معايير أخلاقية معينة. بدلاً من ذلك، ومثل أيّ مصدر لا نصي آخر، قيدت قوتها التأويلية تقييداً صارماً بهذه المقاربات[٧٤].

في الحقيقة، وكما أكّدنا في الفصل الثاني، يرتكز منهج السلفية التقليدية الجديدة كلية على النص، ومن ثمّ يدعم الرأي القائل بلا شرعية[٧٥] مفهوم المقاصد/ المصالح المرسلة من أجل مفهمة طبيعة الخطاب/ النص القرآني أو تفسيره اللاحق.

ثانياً: منهج السلفية التقليدية الجديدة ومقاربتها للسنة ـ الافتراضات المفهومية والافتراضات المسبقة والمضامين التفسيرية

يستقصي هذا الجزء من الفصل المضامين التفسيرية للاندماج الإبستمولوجي والمنهجي لمفهوم السنة وطبيعتها ومداها وتعريفها مع الحديث، وهي سمة مميزة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة في تفسير القرآن.

---

(٧٢) Hallq, *A History of Islamic Legal Theories*, pp. 1-36.

(٧٣) انظر: Ibid., Chapters pp. 3, 4 and 5.

(٧٤) Ibid., especially Chapter 2.

(٧٥) أي في وجود أي دليل في القرآن/ الحديث.

مثلما رأينا في الفصل الأول، من المهمّ تذكّر أن منهج السلفية التقليدية الجديدة يعمل كلية، من أجل توكيد صحة الحديث وأصالته، ضمن إطار علوم أصول الحديث التقليدية كما وضعها علماء الحديث الأوائل، التي اعتمدت غالباً على تحليل الإسناد بمعزل عن التقييمات المتصلة بالقيمة الإبستمولوجية أو القضايا الأوسع المتعلقة بمسائل أصول الفقه[٧٦]. وقدمتُ الحجّة على أن السلفية التقليدية الجديدة، خلافاً للمنهج المرتكز على المذهب، تعطي أحاديث الآحاد قيمة معيارية مفترضة في جوانب الفكر الإسلامي كلها، ومنها العقيدة والشريعة.

تقدم كتب الحديث الستة صورةً جامعة للنبي، وتؤكّد أنه علّق على عدد ضخم من القضايا والمسائل المتعلقة بالعقيدة، والشريعة، والأخلاق، وحتى بالقواعد المتصلة بأكثر الجوانب خصوصية في حياة الفرد. ويَعدّ أولئك الذين يؤيدون قيمة السنة في هذه الأحاديث، مثل فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، جوانب السلوك النبوي كلها تقريباً، كما وردت في الحديث الصحيح، سابقة معيارية في السنة، ومن ثمّ فهي ملزمة للمسلمين جميعاً.

لذلك كله، استبدل المتواتر من الأعمال، والمفهوم الأخلاقي - الديني المرتكز على القيم لطبيعة ومدى السنة التي ارتبطت أصلاً بالقرآن في أثناء الأجيال الثلاثة أو الأربعة الأولى من المسلمين، قبل ما وصفته في الفصل الأول بأنه عملية «قلدنة» الفكر الإسلامي، بسنة تميزت بحجمها الضخم، واستندت إلى أحاديث غير متواترة غالباً، ومكتوبة، ومتشربة بالروح الفقهية[٧٧]. شوهت هذه العملية بدورها الطبيعة والمدى الأصليين لمفهوم السنة وغيرتهما وارتكزت على عدد من الافتراضات.

---

(٧٦) انظر أ. قمر الدين، الذي استقصى منهج نقد الحديث الذي تبناه أحد كبار المرجعيات الفكرية للسلفية التقليدية الجديدة، ناصر الدين الألباني. انظر: A.Kamaruddin, «Nasiruddin Al-Albani on Muslim Sahih: A Critical Study of His Method,» *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 2 (2004).

(٧٧) يرى ابن حبان البستي (ت. ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، عالم الحديث البارز، أن مجمل الأحاديث النبوية هي أحاديث آحاد، ويؤكد أن «الأخبار كلها أخبار آحاد» وعلى عدم وجود خبر معتمد على رواية شاهدين يتصلان بالنبي. ومن ثمّ، فإنّ من المفهوم أن جميع الأحاديث هي أحاديث آحاد. ابن حبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**. قارن مع الكتاني، **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، انظر الهامش ٥٧ من الفصل الأول في هذا الكتاب.

أولاً: تفترض أن مدى السنة يعتمد إبستمولوجياً على الحديث ويتقيد به؛ أي إن قيمتها الإبستمولوجية مماثلة لقيمة كلّ حديث «صحيح»، وأن الأحاديث «الصحيحة» الموجودة هي المستودَع الوحيد والأداة الوحيدة لديمومة السنة. ثانياً: تفترض أن السنة تعتمد منهجياً على الحديث؛ يعني افتراض أن **السنة تعتمد منهجياً على الحديث** أن توافق السنة (أو عدم توافقها) مع بعض الممارسات أو المبادئ (الفقهية، أو الأخلاقية، أو العقدية) يتقرر، ولا يمكن تقريره إلا بمراجعة باحثة في الأحاديث التي تعود إلى النبي عبر سلسلة صحيحة من الرواة (الإسناد). ثالثاً: من النتائج اللازمة للافتراض الثاني أن يؤدي الاندماج واستبدال طبيعة ومدى مفهوم السنة بالحديث إلى تفكّك التعايش وفصم العلاقة التكافلية بين مفهوم القرآن والسنة كما وجد في أثناء الأجيال الأربعة الأولى من المسلمين، ما يجعل القرآن أكثر اعتماداً من الناحية التأويلية على الحديث.

عُدّت السنة الجديدة المرتكزة على الحديث شيئاً إضافياً إلى القرآن، وملحقاً تفسيرياً ضرورياً له وليس العكس(٧٨). كما اعتمدت وظيفة السنة التقليدية في حقبة ما بعد الشافعي على هذا المنطق، وجرى التعبير عنها بالقاعدة السائدة في الفقه الإسلامي التي تؤكّد أن تفسير القرآن بحاجة إلى السنة (بصيغة أداتها الوحيدة: الحديث) أكثر من حاجة تفسير السنة إلى القرآن(٧٩).

أصبحت وظيفة السنة وأغراضها فقهية على نحو متزايد بدلاً من أن تأخذ طبيعة أخلاقية ـ دينية أو مرتكزة على المبادئ.

ونظراً لوجود تمييز نوعي كما أكّدنا في الفصل الثاني بين طبيعة ومدى وسمة مفاهيم السنة في الحقبة ما قبل التقليدية والحقبة ما بعد التقليدية، فقد أثّر ذلك في المحددات (=البارامترات) الإبستمولوجية ـ المنهجية التي يمكن ضمنها تطوير تفسير للقرآن. فضلاً عن ذلك، ولأنّ

---

(٧٨) M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam - The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hana Scholarship.* (Albani: SUNY Press, 1996), pp. 47-49.

(٧٩) الكتاب يأتي بجمل يكشفها الحديث واختصار تدل عليه السنة - ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق محمد زهري النجار (بيروت: [د. ن.]، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م)، ص ٨٧.

المفهوم ما قبل التقليدي للسنة، بغضّ النظر عن مكون الأعمال/ العبادات فيها، أُدرك بتعابير أخلاقية ـ دينية مجردة ومرتكزة على المبادئ، وجرت صياغته التكوينية اعتماداً على العقل، ومفهمته ضمن إطار مقاصد القرآن الأوسع نطاقاً، فقد سمح بإطار أوسع للتفسير القرآني مقارنة بمفهوم السنة المؤسسة على الحديث الذي دافع عنه فقهاء السلفية التقليدية الجديدة.

سوف نناقش المضامين التفسيرية لهذه الاندماج المفهومي بين السنة والحديث وتأثيره في بناء المفهومين المعياريين لـ «المؤمن» و«المرأة المسلمة» في الفصل اللاحق، حيث نقدّم عدداً من أحاديث الآحاد التي استخدمها فقهاء السلفية التقليدية الجديدة لبناء نسختهم عنهما.

خاتمة

ناقش هذا الفصل الافتراضات الناظمة للمناهج ما قبل الحديثة فيما يتعلق بمفهمة وتفسير القرآن والسنة ومضامينها التفسيرية. وتبيّن أن هذه تشمل: نزعة تفسيرية متمركزة على فقه اللغة، «قصدية» نصية؛ أي تبني النزعة الإرادوية فيما يتعلق بالشرع والأخلاق والأنطولوجيا؛ الاعتقاد بالطبيعة الثابتة والمستقرة لمعنى النص القرآني كما هو موجود بكليته في ذهن مبدعه؛ نزع السياق عن/وتهميش الخلفية التنزيلية (الوحي) للقرآن لأغراض تفسيره؛ النظرة التقليدية/ الإرادوية إلى العلاقة بين العقل والنقل (الوحي)؛ التجزئة النصية؛ الافتقار إلى مقاربة موضوعية (تعتمد على الموضوع) متمركزة على المبدأ والمقصد للتأويل القرآني. كما ناقش أيضاً المضامين التفسيرية لمناهج السلفية التقليدية الجديدة ومقاربتها للسنة.

تبيّن أيضاً أن المضامين التفسيرية لهذه الافتراضات تؤدي إلى غلوٍ في تبسيط التفسير القرآني وتوحيده واتساقه؛ وعدم التوكيد على البعد التاريخي للوحي القرآني؛ وتطوير فرضية تأويلية اعتماداً على الرأي القائل بالطبيعة الثابتة والمستقرّة لمعنى النص القرآني كما هو موجود في ذهن مبدعه، ما يؤدي إلى تقييد الأطر التأويلية إلى أقصى حد؛ ونظرية تفسيرية تفترض أن من الممكن تفسير النص القرآني بموضوعية تامة؛ ومنهج غير قادر على التمييز تأويلياً، وبطريقة منهجية، بين العناصر

الكلية/ الشمولية وتلك المشروطة اجتماعياً ـ تاريخياً للنص المقدس؛ ومنهج يعدّ الشرط التاريخي جزءاً من البعد الشمولي والمافوق تاريخي للوحي؛ ومقاربة معتمدة على الوحي لطبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن التي تعد مسؤولة عن حقن الوحي بروح فقهية وشرعية شاملة، ما أدّى إلى التهميش اللاحق لعناصره الأخلاقية ـ الدينية؛ ومنهج يتقيد فيه دور العقل في تفسير النص إلى الحد الأقصى، مع تجاهل الترابط الموضوعي والوحدة المؤسسة لرسالة التنزيل. وبدورها، أدّت هذه العوامل كلها إلى ظهور نزعات تفسيرية غير قادرة على مفهمة (أو إدراك)، أو حتى إضعاف المقاربة الأساسية المرتكزة على القصد والهدف لطبيعة وشخصية الخطاب القرآني وتفسيره.

أخيراً، أدى منهج السلفية التقليدية الجديدة ومقاربته للسنة إلى تطوير تأويل قرآني أضيف إلى المقاربات ما قبل الحديثة المذكورة آنفاً للتفسير القرآني، وازداد اعتماداً على الحديث من الناحية التأويلية، ومن ثمّ فقد خدم العلاقة التكافلية والتأويلية بين القرآن والسنة التي وجدت قبل عملية «قلدنة» الفكر الإسلامي ودمج السنة والحديث معاً إبستمولوجياً ومنهجياً، بحيث عُدّ الحديث الطريقة الوحيدة التي يمكن عبرها استدامة السنة وتجسيدها.

الفصل الرابع

مفهوم «المؤمن» المثالي دينياً
ومفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً
وفقاً للسلفية التقليدية الجديدة

سوف أفسّر في هذا الفصل كيف يوفّر منهج السلفية التقليدية الجديدة الركيزة التفسيرية المؤسسة لآراء فقهاء السلفية التقليدية الجديدة المتعلقة بقضية ما يكوّن مفهومي «المؤمن» المثالي دينياً (أولاً)، و«المرأة المسلمة» المثالية الدينياً (ثانياً). وفي سبيل ذلك، سأقدّم مؤشرات ودلائل نصية من القرآن والحديث استخدمها فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، وأحلّل الجوانب والملامح التي تسترشد بها آراؤهم حول هذين المفهومين المعياريين.

أولاً: مفهوم «المؤمن» المثالي دينيا وفقاً للسلفية التقليدية الجديدة

مثلما أوجزت في المقدمة؛ أعني بتعبير مفهوم معياري لـ «المؤمن» أن القرآن والسنة يبلغاننا عن الوضع الديني للآخر الديني، لا سيّما النصارى واليهود. وأعني بالوضع الديني؛ حدود مفهوم الإيمان في العقيدة الإسلامية، وخصوصاً: هل يمكن اعتبار أتباع الديانتين المسيحية واليهودية مسلمين أم مؤمنين بالمدلول القرآني ـ السنة، ومن ثمّ من وضعهم في فئة الناجين ليفوزا بالخلاص؟

١ ـ الذات الدينية والآخر الديني في القرآن والسنة: أهمية السّياق

قبل العودة إلى المذهب الفكري لأتباع السلفية التقليدية الجديدة، نحتاج إلى قول المزيد عن البيئة التي نزل فيها الوحي (وتجسيد النبي له فيما يتعلق بمسألة الذات والآخر)، لا سيّما في الحقبة المدنية؛ لأنّ رسالة النبي أصبحت في المدينة المنورة ـ ومن ثمّ هُوية المسلمين ـ أكثر وعياً بالذات. لكن النموذج المدني الذي جسده النبي والأمة الإسلامية المبكرة هو الذي يعده كثير من المسلمين نموذجاً يجب أن يحتذى مثاله في جوانب عديدة، تشمل العلاقة مع الآخر (الديني). فضلاً عن ذلك، وحتى استقصاء سريع للمحتوى القرآني (وتراث النبي) يبين ارتباطه العضوي بهذا السياق، لا سيّما ذلك البُعد من المحتوى القرآني الذي يتصل بالعلاقة بين المسلمين و«الآخر» الديني.

يجب أن نأخذ بالاعتبار عدّة نقاط عامّة عند محاولة فهم مفهوم هُوية الذات والآخر من منظور ديني كما فهمت في زمن النبي في ضوء القرآن وتجسيد النبي له. **أولاً**، ظهرت رسالة النبي ضمن سياق مجتمعات دينية محلية راسخة الجذور، أهمّها ـ بغض النظر عن المشركين ـ اليهودية والمسيحية والحنيفية[١]. ويصف القرآن ذاته عدة أمثلة عن موقف المسلمين تجاه الآخر غير المسلم[٢]، وبالعكس[٣].

ثانياً، يتميز الموقف القرآني (وسلوك النبي) تجاه الآخر غير المسلم بطبيعته السياقية، ومن ثمّ بالازدواجية إلى حد ما[٤]. ومثلما لاحظت ويلدمان، يبدو أن هناك عملية تطوير للمعاني الدلالية المتراكمة[٥]، حسب تعبيرها، لبعض المفاهيم المهمة في القرآن (مثل مفهوم الكفر) المشروطة

---

(١) سوف نشرحها لاحقاً في هذا القسم.

(٢) مثل المشركين، والمنافقين، وأهل الكتاب (اليهود والنصارى أساساً).

(٣) انظر مثلاً: البقرة: ٧٦ و١٢٠، والبينة ١.

(٤) يمكن العثور على الغموض (الازدواجية) والسياقية في الحديث أيضاً. بالنسبة للغموض القرآني المتعلق بـ«الآخر»، انظر: M. Maghen, «The Interaction between Islamic Law and Non-Muslims,» *Islamic Law and Society*, vol. 10, no. 3 (2003), pp. 267-275 and 268.

(٥) تعتمد هذه المعاني الدلالية المتراكمة على مقاربتها المرتبة تاريخياً لاستقصاء تطور معاني مفهوم الكفر في القرآن. انظر: M. R. Weldmann, «The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 88, no. 3 (Jul.-Sep., 1968), pp. 442-455.

سياقياً اشتراطاً صارماً. وفي سياق الاستقصاء المنهجي لهذه المعاني المتراكمة، تؤكّد ويلدمان أن تطور معاني الكفر «ربما ارتبط أكثر من غيره بتاريخ الجاذبية الدعوية لرسالة النبي»[٦].

وفي معظم الحقبة التكوينية للأمة الإسلامية، وفيما يتعلق بتشكيل هُويتها الدينية/ المعلنة في المدينة المنورة، ساد جوٌّ من الاحتكاك السياسي والعقدي/ الديني بين المسلمين من جهة، والمشركين والقبائل اليهودية والمسيحيين[٧] والمنافقين[٨] من جهة أخرى. في ظلّ هذه الظروف، شغل المسلمين باستمرار همٌّ بقاء مجتمعهم الديني المؤسس حديثاً. اجتمعت هذه العوامل وتضافرت معاً، ويمكن القول إنها مسؤولة عن تبنّي المسلمين (إضافة إلى جماعات متنوعة من غير المسلمين) مواقف رجعية حيناً ومعادية للآخر الديني أحياناً. على سبيل المثال، يصف واط الظروف والدوافع الكامنة خلف العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، لا سيما بين نبي الإسلام ويهود المدينة:

«في أول عامين للنبي في المدينة، كان اليهود الأكثر خطراً في انتقادهم لنبوته، ومن المرجح أن الحماسة الدينية لأتباعه، التي يعتمد الكثير عليها، كانت عرضة للتدهور والانحسار إلا إذا أمكن إسكات الانتقادات اليهودية أو تهميشها، وطالما يغيّر اليهود موقفهم ويتوقفوا عن النشاط المعادي، فلن يتعرضوا للمضايقة. . .»[٩].

يشهد على ذلك القرآن ذاته[١٠]. لقد قاد اعتماد النص المقدس على السياق فيما يتعلق بالرأي تجاه الآخر (الديني)، قاد واردنبورغ إلى التوكيد

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٣.

(٧) كان المسيحيون أقل عدداً في المدينة، ولم يمارسوا تأثيراً اقتصادياً يذكر، ومن ثمّ فإن «شكاوى» القرآن من النصارى اقتصرت أساساً على مجال العقيدة. انظر: J. McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(٨) مجموعة اعتنق أفرادها الإسلام ظاهرياً في المدينة من أجل المكاسب، لكنهم في الواقع دعموا أعداء المسلمين.

(٩) انظر: W. M. Watt., *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), p. 217.

(١٠) للاطلاع على تحليل الآيات القرآنية ذات الصلة، انظر الهامش رقم ٥ أعلاه.

على أننا «حين نعاين التفاعل بين الحركة الدينية الإسلامية الجديدة والجماعات الدينية الموجودة، نُفاجأ بأهمية العوامل الاجتماعية ـ السياسية»[11]. على نحو مشابه، يؤكّد فريدمان أن مواقف المسلمين المشكلة نحو الطوائف الأخرى التي واجهتهم تكونت نتيجة السياق التاريخي الذي حدثت فيه هذه المواجهة، وإلى حدٍّ معين طبيعة التقاليد الدينية للجماعة غير المسلمة المعنية[12].

وإلى جانب العوامل الاجتماعية ـ السياسية، حظيت الأفكار الدينية بالأهمية أيضاً؛ لأن تعزيز القرآن المستمر للهُوية الدينية الإسلامية ارتبط ارتباطاً وثيقاً مع الهُوية الدينية للآخر، لا سيّما اليهود والنصارى[13]. أما ملامح استمرارية الهُوية الدينية وتقاطعها مع الديانات الأخرى[14] في القرآن فقد تناسجت مع تلك المتصلة بأصالة وتميّز الهُوية الإسلامية البازغة التي جرى التوكيد عليها[15]. ومن ثمّ، أدّت الملامح الدينية، والتفاعلات بين مختلف الجماعات الدينية في البيئة القرآنية، إلى البدء ببناء الهوية الدينية/ المعلنة للمسلمين، ولعبت دوراً بالغ الأهمية في بنائها[16].

في دراسة دونر التي تتناول مدى تشديد النبي والقرآن على التمايز الديني، أظهر أن «جماعة المؤمنين [الأمة] قد جرت مفهمتها أصلاً [في القرآن وصدر الإسلام] بطريقة مستقلة عن الهويات المعلنة»:

«ولم يتمّ إلا في وقت لاحق ـ في أثناء الربع الثالث من القرن الأول الهجري على ما يبدو، بعد مرور جيل كامل أو أكثر من تأسيس النبي

---

(١١) J. Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003), p. 99.

(١٢) Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 1.

(١٣) K. Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face* (Oxford: Oneworld, 1997), chapter 1; F. Donner, *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam* (Cambridge, MA and London: Belknap Press, 2010).

(١٤) مثل الإيمان بالله، وكتبه ورسله، واليوم الآخر..

(١٥) النزعة الأخيرة أكثر بروزاً في سياق المجتمع الإسلامي في المدينة

(١٦) Zebiri, *Muslims and Christians face to face*, chapter 1. Donner, *Muhammad and the Believers*.

للأمة ـ اعتبار العضوية في جماعة المؤمنين هُوية معلنة بحدّ ذاتها، حين أصبح مفهوم المؤمن والمسلم، باستعمال صياغة لاحقة إلى حدٍّ ما للغة الاصطلاحية الدينية، يعني ذلك الذي لا يمكن أن يكون نصرانياً مثلاً أو يهودياً»[١٧].

ويكتب في موضع آخر:

«وحسب استخدام القرآن، لم يكن الإسلام والمسلم يملكان آنئذ الشعور بالتمايز المعلن الذي نربطه الآن بـ «الإسلام» و«المسلم»، بل يعنيان شيئاً أوسع وأشمل نطاقاً بل انطبقا أحياناً على بعض النصارى واليهود. . .»[١٨].

ويعرض دونر كماً مهماً من الأدلة لدعم حجّته بأن (بعض) اليهود والنصارى كانوا مؤهلين قرآنياً ليصبحوا «مؤمنين» و«مسلمين» (أمرهم إلى الله)[١٩]. يؤكّد فريدمان ذلك عبر تأكيد وجود بعض الأدلة في التراث الفقهي الإسلامي التي تشير إلى أنه في صدر الإسلام، حين كانت حدود الأمة (الإسلامية) غير معينة، اعتبر اليهود والنصارى جزءاً منها[٢٠].

من النزعات المهمّة الأخرى في «تاريخية» تطور الذات الدينية الإسلامية الوعي المتنامي تدريجياً لكن باستمرار للذات الدينية للنبي وجماعته المبكرة. وبينما برزت محاولات للعثور على أرضية مشتركة وقاعدة توفيقية وتكررت مراراً في أثناء السنوات المبكرة من حياة النبي[٢١]، شددت العصور اللاحقة على «السمات المكونة لهُوية محددة وما يميز الفرد [مثلاً: المسلم] جوهرياً عن الآخرين»[٢٢]. و«بينما كانت

---

(١٧) F. Donner, «From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community. *Al-Abhath* (2002-2003): 12, 9-53, 50-51; Maghen, «The Interaction between Islamic Law and Non-Muslims,» pp. 268-269.

(١٨) Donner, *Muhammad and the Believers*.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٧٤.

(٢٠) Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, p. 195.

(٢١) مثل أهمية القدس وتوجه المسلمين إليها بالصلاة.

(٢٢) Waardenburg, *Muslims and Others*, p. 44.

من الأمثلة على ذلك تحويل القبلة من القدس إلى مكة. وتشدد الأحاديث النبوية (مثل تلك التي رواها البخاري في صحيحه) على تميّز الهُوية الدينية الإسلامية وفرادتها.

التعددية»، كما يؤكد ميرالي، «ركيزة أساسية للإسلام، أضيفت إليها فيما بعد نزعة استبعادية. في القرون اللاحقة على الوحي، اغتصب الدافع التعددي الأصلي الذي استحث ظهور «دستور المدينة» من قبل أطراف مدفوعة ببواعث سياسية شجعت التفسيرات الاستبعادية للقرآن من أجل تبرير الحرب والتوسع الإقليمي»(٢٣). يقول شبول، الذي يردد هذه الملاحظة في معرض مناقشته سياق نظرة المسلمين المبكرة إلى البيزنطيين في أيام النبي: إن مواقف المسلمين تطورت من التعاطف والارتباط، كما عبرت عنها الآيات القرآنية المبكرة، إلى خشية وخوف من القوة العسكرية البيزنطية، وازدراء ثروة بيزنطة ورخائها وترفها، وأخيراً توقع عداوة مفتوحة وحرباً طويلة الأمد(٢٤). في نهاية المطاف، اعترف الإسلام باليهود والنصارى بوصفهم «أهل الكتاب»، وأسبغت عليهم مكانة «أهل الذمة» (أقليات محمية/ آمنة).

هنالك نقطة إضافية يجب أخذها بالاعتبار فيما يتعلق بالمسألة التي نتفحصها، هي المفهوم القرآني لملّة إبراهيم/ الحنيفية(٢٥). ربما تسمّى هذه الفكرة ـ قرآنياً ـ نزعة توحيدية فطرية مؤسسة على الاعتقاد بالإله الواحد، وفقاً لملة إبراهيم، التي عُدّت نظاماً اعتقادياً شاملاً ـ وتمثل الموقف النهائي للنبي تجاه الذات الدينية والآخر الديني(٢٦). لكن من غير الواضح هل حدد نبي الإسلام نفسه «الإسلام التاريخي» بأنه «التحقق الوحيد أو الممكن لدين الفطرة الحنيفية على الأرض»(٢٧)؟

هنالك «نظرة إسلامية المنطلق» لمدركات المسلمين عن الآخر الديني تنبثق من بعض التفسيرات المعينة لتعاليم القرآن والسنة. تأسست هذه النظرة على فرضية أن القرآن هو مصدر المعرفة التجريبية بالآخر الديني القابلة

---

(٢٣) M. N. Miraly, *The Ethics of Pluralism in the Qur'anic and the Prophet Medina* (Montreal: McGill University Press, 2006), p. 33.

(٢٤) Shboul, »Byzantium and the Arabs: The Image of Byzantines as Mirrored in Arabic Literature,» in: *The Formation of Classical Islamic World*, Vol. 8, ed. M. Bonner (Ashgate, UK: Variorum, 2004), pp. 242 [235-260].

(٢٥) E. Beck. *Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwickling Muhammads: Analyse von Sure 2* (Paris: Le Muse'on), pp. 65, 73-94, 118 (124)-135 (141).

(٢٦) Waardenburg, *Muslims and Others*, pp. 87-94.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦-١٠٧.

للتطبيق بصورة شمولية وعابرة للتاريخ (لا تاريخية) ودون اعتبار السياق[٢٨].

وبعد أن أجملنا النزعات والتوجهات والظروف العامة التي صاغت نظرة الإسلام والسنة إلى الآخر الديني، سوف نتفحص بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بالآخر الديني ونحللها فيما يتعلق بمنهج السلفية التقليدية الجديدة في سبيل اكتساب رؤية متعمقة لكيفية بنائها لمفهوم «المؤمن».

٢ ـ منهج السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بمفهوم «المؤمن» المثالي دينياً: نصوص القرآن ـ الحديث ذات الصلة

نستقصي هنا كيف أفرزت عدة آيات قرآنية[٢٩] حين فسرت على أساس منهج السلفية التقليدية الجديدة، نظرة خاصة إلى الآخر الديني. وإلى جانب الاستشهاد بالآيات، سوف نقدّم وصفاً تاريخياً للعصر الذي نزلت فيه من أجل وضعها ضمن السياق.

أ ـ آيات قرآنية[٣٠]

﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٢٠).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتْ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

---

(٢٨) بكلمات أخرى، تنطبق انتقادات القرآن لبعض ممارسات اليهود والنصارى الذين عاشوا في الحجاز في القرن السابع الميلادي على جميع السابقين واللاحقين من اليهود والنصارى بطريقة لاتاريخية ولاسياقية.

(٢٩) قيدنا هنا أنفسنا بعدد محدود من هذه الآيات لضرورة الإيجاز. للاطلاع على مزيد من الآيات، انظر: القحطاني: **الولاء والبراء وفقاً لعقيدة السلف** (لندن: الفردوس، ١٩٩٩)، ج ٢.

(٣٠) استخدمت في هذا الكتاب ترجمة يوسف علي للقرآن.
Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an*, (Maryland: Amana Publications, 1977).

بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: ٥١).

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥).

وثّق التفسير القرآني التقليدي السياق الكامن خلف هذه الآيات والسور[٣١]. وعلى وجه العموم، كان بقاء المسلمين القلائل الذين سكنوا المدينة زمن تنزيل هذه الآيات ـ والسور التي تضمها ـ معرضاً لتهديد مستمر، من الداخل والخارج على حد سواء. أتى التهديد الداخلي من أولئك الذين وصفهم القرآن في مناسبات عديدة بالمنافقين، الذين تعاونوا مع المصادر الخارجية للتهديد وحاولوا تخريب الأمة من الداخل. أما التهديد الخارجي، بغضّ النظر عن قبيلة قريش المكية، فكان يتزايد باطراد ويشعر به المسلمون، لا سيّما من القبائل اليهودية التي تسكن ضواحي المدينة. في البداية، وقعت هذه القبائل معاهدة سلام مشتركة عرفت باسم «دستور المدينة»[٣٢] وأقسمت على الولاء للنبي. ووفقاً لهذه الوثيقة، عُدّ سكان المدينة كلهم «أمة واحدة من دون الناس» تحترم الاختلافات الدينية فيما بينها كما أكدها وصدقها القرآن[٣٣]. فضلاً عن ذلك كله، اشترط الدستور علاقة صادقة، وتعاملاً شريفاً، وعدم الغدر بين المسلمين واليهود. وكان على جميع الموقعين على الوثيقة التعاون ضد كل من يهاجم المدينة («وإن بينهم النصر على من دهم يثرب»)[٣٤]. لكن، مع تنامي أعداد أمة المسلمين،

---

(٣١) انظر: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ج ٤. للاطلاع على عمل من أعمال الكتاب غير المسلمين، انظر: K. Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London: Victor Gollancz, 1991).

(٣٢) M. Lecker, *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document* (Princeton, NJ: The Darwin Press: 2004).

(٣٣) ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢).

(٣٤) Miraly, *The Ethic of Pluralism*, p. 59.

وزيادة قوتها، واعتمادها على الذات ووعيها الذاتي، سحب هؤلاء اليهود دعمهم وبدؤوا علناً التعاون والتآمر مع مشركي مكة ضد المسلمين[٣٥]. وهكذا، نقضوا الاتفاق وغدروا بالمسلمين، ما استحث حتماً ردود أفعال من القرآن والنبي حول كيفية التعامل مع هذه القبائل والأفراد. في هذا السياق، كثيراً ما استخدمت عملية إنزال عقوبة الإعدام بحق (بعض) الرجال من قبيلة بني قريظة اليهودية[٣٦]، ونفي غيرهم أمثلة على السياسات الاستبعادية التي تبنّاها النبي والقرآن[٣٧]. إن حقيقة كون هذه الآيات الواردة آنفاً متجذّرة في السياق وليست عامة بالطبيعة، لا تدعمها فقط حقيقة أن الخطاب القرآني المتعلق باليهود والنصارى يتضمن عدداً كبيراً من الآيات التصالحية والاستيعابية التي سنناقشها فيما يأتي، بل بحقيقة أن أعمال النبي ضد القبائل اليهودية في المدينة، كما يؤكد ميرالي «لم تكن مدفوعة بأي إحساس بالاستبعاد الديني [للآخر]»، بل «كانت نتيجة توترات مدنية يتعذّر حلّها ولم تؤثر في موقف القرآن من التعددية الدينية»[٣٨]. إضافةً إلى ذلك، يؤكد أرمسترونغ، وهو باحث (غير مسلم) متميّز ومختص بالديانات الإبراهيمية، أن القرآن، بعد معاقبة القبيلتين اليهوديتين «استمر في توقير أنبياء اليهود وإجلالهم وحثّ المسلمين على احترام أهل الكتاب. استمرّت جماعات يهودية صغيرة في العيش في المدينة، وفيما بعد تمتع اليهود، مثل المسيحيين، بالحرية الدينية الكاملة في الإمبراطورية الإسلامية»[٣٩].

فيما يتعلق بالآية ٨٥ من سورة آل عمران، يؤكد إيزاك أن الآية فسرت في الحقبة ما قبل التقليدية أو المراحل المبكرة من الإسلام بطريقة

---

(٣٥) Armstrong, *Muhammad*, pp. 183-184.

(٣٦) Miraly, *The Ethic of Pluralism*.

هنالك عدد من التفسيرات للدوافع الكامنة خلف ما حل ببني قريظة، لا سيما هل كانت عمليات القتل واسعة النطاق أم اقتصرت على بعض الزعماء. للاطلاع على وجهتي النظر المتعارضتين، انظر: W. N. Arafat, «New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina,» *Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland* (1976), pp. 100-107, and M. J. Kister, «The Massacre of Banu Quraiza: A Re-examination of Tradition,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 8 (1986), pp. 61-96.

(٣٧) Kister, «The Massacre of the Banu Quraiza».

(٣٨) Miraly, *The Ethics of Pluralism*, p. 62.

(٣٩) Armstrong, *Muhammad*, p. 207.

تتيح النجاة (من العذاب الأخروي) للجماعات الموجودة خارج الأمة الإسلامية، لكن التفسيرات اللاحقة استخدمت وسائل تفسيرية أكثر تطوراً، مثل «الناسخ والمنسوخ»، «لاستثناء الآخر من النجاة»[٤٠].

فضلاً عن ذلك كله، لم تعتمد الطبيعة المحددة الخاصة (لا العامة) للآية الخامسة من سورة التوبة على الاعتبارات السياقية فقط، بل على الاعتبارات النَّحْويّة أيضاً؛ أي إن استعمال أداة التعريف (المشركين) يحدد تطبيق «فاقتلوا المشركين» على قبيلة معينة ويجب عدم فهمها بوصفها توجيهية ومعيارية شمولياً[٤١].

ب ـ الحديث

ضمّ العديد من الأحاديث النبوية إشارات إلى السياق الموصوف آنفاً، حيث شدّد الرسول على الاختلاف بين المسلمين من جهة واليهود والنصارى من جهة أخرى، مما كرس الهوية المتمايزة عنهم، نقدم فيما يأتي عدة أمثلة:

عن أبي هريرة أن النبي (ﷺ) قال: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم» (أخرجه البخاري).

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله (ﷺ) قال: «ليس منّا مَن تشبّه بغيرنا، لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع تسليم النصارى الإشارة بالأكف» (الترمذي، حديث ضعيف).

قال سهيل بن أبي صالح: خرجت مع أبي إلى الشام فجعلوا يمرون بصوامع فيها نصارى فيسلمون عليهم قال أبي: لا تبدؤوهم بالسلام، فإن أبا هريرة حدثنا أن الرسول (ﷺ) قال: لا تبدؤوا اليهود والنصارى السلام واضطروهم إلى أضيق الطريق» (رواه أبو داود)[٤٢].

---

(٤٠) Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), p. 163.

(٤١) Miraly, *The Ethics of Pluralism*, p. 39.

(٤٢) المصدر نفسه. سنن أبي داوود: <http://www.muslimaccess.com/sunna/hadeeth/abudawud/index.htm>, hadeeth number 5186.cf. Muslim, *Sahih*, 5389, accessed May, 2011.

عن أبي هريرة أن النبي (ﷺ) قال: «لا يزال الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر؛ لأن اليهود والنصارى يؤخرون» (أخرجه أبو داود).

ليس من الصعب فهم كيف أدت هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إذا أخذت بمعناها الظاهري دون اعتبار للظروف والخلفية التاريخية لها، إلى بناء نظرة سلبية جداً للآخر الديني، لتصبح بعد ذلك معيارية. وهذا بالضبط ما حدث مع أولئك الذين تشبثوا بالنموذج التفسيري لتعاليم القرآن والسنة كما وضعته السلفية التقليدية الجديدة، الذي تميّز كما أوضحنا في الفصل السابق، بتهميش الخلفية السياقية فيما يتعلق بطبيعة هذه الأوامر والنواهي القرآنية ونصوص الحديث ومحتواها وفهمها وتفسيرها وهدفها. سوف تفضي النزعة التفسيرية لتعميم هذه الأوامر والنواهي المرتكزة إلى السياق، وهو ملمح آخر من ملامح مقاربة السلفية التقليدية الجديدة لتفسير تعاليم القرآن والسنة، إلى تطبيق هذه الآيات والأحاديث على جميع المسلمين والمسيحيين واليهود قاطبةً في أثناء حياة الرسول وبعد وفاته. فضلاً عن ذلك، تعدّ المقاربة التذريرية أو التجزيئية التي تبنّتها السلفية التقليدية الجديدة للدليل النصي، التي لا تأخذ بالاعتبار ـ منهجياً ـ الأدلة النصية كلها على موضوع معين من أجل تطوير نظرة متّسقة ومترابطة وشاملة، بالاقتران مع استخدام مبدأ النسخ كما تبنّاه الفقه الإسلامي التقليدي، تعدّ مسؤولة أيضاً عن تطور هذه النظرة. إضافةً إلى ذلك، عمل تأويل السلفية التقليدية الجديدة المعتمد على الحديث للسنة ومنهج أهل الحديث الذي تبنّته فيما يتعلق بنقد الحديث، على تفسير هذه الأحاديث النبوية بوصفها معيارية، ومن ثمّ فهي ملزمة دينياً.

على سبيل المثال، في سياق مناقشة مفهوم «الولاء والبراء» الذي تطرّقنا إليه في الفصل الثالث، يقول الشيخ محمد سعيد القحطاني(٤٣) ـ وهو باحث معاصر من أتباع السلفية التقليدية الجديدة ـ: إن مفهوم «الولاء والبراء» يتعلق بالعقيدة لا بالسياسة، «وهو مفهوم ضخم في حسّ

(٤٣) نال القحطاني شهادته من جامعة أم القرى في مكة. حملت دراسته عنوان **الولاء والبراء وفقاً لعقيدة السلف**، ووزعت على نطاق واسع على شكل كتاب وعلى الإنترنت. وصادق عليها، من بين آخرين، فقيه السلفية التقليدية الجديدة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الرئيس السابق لجمعية أنصار السنة المحمدية وعضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.

المسلم بمقدار ضخامة وعظمة هذه العقيدة»، «قضية إيمان وكفر». ويضيف بأن «كلمة التوحيد لن تتحقق في الأرض إلا بتحقيق الولاء لمن يستحقّ الولاء والبراء ممن يستحق البراء». ثم يستشهد بالآية الحادية والخمسين من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، للإشارة إلى أن اليهود والنصارى في الماضي والحاضر هم خارج حدود الإيمان(٤٤).

فضلاً عن ذلك كله، عند مناقشة الآية الأولى من سورة الممتحنة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ...﴾، دون أيّ اعتبار للسياق، وهي علامة مميزة أخرى لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، مثلما أكدنا في الفصل السابق، يعلق القحطاني بالقول:

«ولما عقد الله الأخوة والمحبة والموالاة والنصرة بين المؤمنين، نهى عن موالاة الكافرين كلهم من يهود ونصارى وملحدين ومشركين وغيرهم»(٤٥).

هنا، يصوغ القحطاني بكل وضوح، عبر استخدام تعبيري المؤمنين والكفار رأياً مفاده أن «الإيمان» لا يوجد إلا في أمة أتباع محمد المتحققة اجتماعياً ودينياً وتاريخياً.

على نحو مشابه، وفي سياق التعليق على الآية ٦ من سورة الكافرون التي أمر فيها النبي أن يقول للكفار ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، يستشهد بابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ)(٤٦)، الذي يعدّه فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، كما

---

(٤٤) القحطاني: <http://www.scribd.com/doc/17199503/Al-Wala-Wal-Bara-According-to-Salafi-Aqeedah>.

الصفحات هنا تشير إلى هذه النسخة الإلكترونية، ص ٨٨.

(٤٥) القحطاني، الولاء والبراء، ص ٩٣.

(٤٦) ابن تيمية عالم بارز في أصول العقيدة، كان وما يزال شخصية تثير خلافاً عميقاً فيما يتعلق بكيفية فهم/ انتحال آرائه/ دراساته و(إعادة) بنائها. جرى إحياء/ تنقيح دراساته وأبحاثه على وجه الخصوص بواسطة الحركة الوهابية واستخدمت لأغراضها. ينتمي ابن تيمية إلى المذهب الحنبلي. للاطلاع على مزيد من المعلومات عنه، انظر: <http://www.livingislam.org/n/itay_e.html>.

أوضحنا في الفصل الثالث، مخلّص الولاء للمعتقد الحقيقي وفهم العقيدة الإسلامية، ومن ثمّ فهو يعتنق منهج السلفية التقليدية الجديدة[٤٧]، يؤكد القحطاني:

«ليس في الآية أنه (الرسول) رضي بدين المشركين ولا أهل الكتاب كما يظنه بعض الملحدين ولا أنه نهى عن جهادهم كما ظنه بعض الغالطين»[٤٨].

هنا، وعلى أساس غياب السياق التاريخي الذي يسترشد به منهج السلفية التقليدية الجديدة، وآليات هذا المنهج، مثل التجزئة السياقية وتعميم السياقي/الخاص، في الماضي والحاضر، يقدم الحجّة على أن دين اليهود والنصارى ليس صحيحاً، ومن ثمّ يحرمهم من مكانة «المؤمنين».

هنالك مثال آخر يوفّر لنا رؤية متعمقة لمفهوم السلفية التقليدية الجديدة عن «المؤمن» كما ناقشه القحطاني يتعلق بعدد الآيات القرآنية في سورتي البقرة وآل عمران التي ذكرت أهل الكتاب واليهود والنصارى[٤٩] على أساس «تعميم الخاص» الذي يعد ملمحاً مميزاً في منهج السلفية التقليدية الجديدة، يقول القحطاني:

«فهذه الآيات وغيرها مما في مثل معناها تبين كيدهم [أهل الكتاب] وما يتربصون به للإسلام وأتباعه. ولذلك جاءت آيات كثيرة في تحذير المؤمنين ونهيهم عن الاستماع للكفار عامة ولأهل الكتاب خاصة، أو طاعتهم، أو اتخاذهم أولياء أو الركون إليهم»[٥٠].

هنا، لا يكتفي القحطاني باعتبار أهل الكتاب من الكفار فقط، بل يساوي بينهم وبين اليهود والمسيحيين كلهم، في الماضي والحاضر، ويعدهم معاندين في كفرهم.

---

(٤٧) لكن شكك في هذا الزعم فقهاء مثل خالد أبو الفضل. انظر كتابه: The Search for Beauty In Islam (Lanham, MD: The University of America Press, 2001).

(٤٨) القحطاني، **الولاء والبراء**، ص ١٥٨.

(٤٩) البقرة: ١٠٩ و١٤٥؛ آل عمران: ٧٢ و١٠٥.

(٥٠) القحطاني، **الولاء والبراء**، ص ١٧٠.

تشمل الأمثلة الأخرى شواهد من فقهاء العصور الوسطى مثل ابن حزم (ت. ٤٥٦هـ)(٥١)، وابن القيم (ت. ٧٥١هـ)(٥٢)، والطبري (ت. ٣١٠هـ)(٥٣)، الذين رأوا في سياق الآية الخامسة من سورة المائدة أن أولئك المؤمنين الذين يتخذون اليهود والنصارى بالمعنى العام أولياء قد خسروا إيمانهم(٥٤).

على نحو مشابه، يَعدّ المدخلي، وهو فقيه آخر من أتباع السلفية التقليدية الجديدة، اليهود والمسيحيين «من الأمم الكافرة»، ويرى أن الله وصفهم «بأقبح صفاتهم وتوعدهم أشد الوعيد ولم يذكر شيئاً من محاسنهم التي أهدروها بكفرهم وتكذيبهم لمحمد (ﷺ) وما ارتكبوه من كفر وتحريف لكتبهم»(٥٥). وفي معرض مناقشته لحكم من يتولى أهل البدع وينصرهم على أهل السنة، يشير المدخلي بعد الاستشهاد بالآية ١١٨ من سورة آل عمران، إلى ستّ مسائل علق عليها القرطبي (ت. ٦٧١هـ)(٥٦):

«نهى الله عز وجل المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء يفاوضونهم في الآراء ويسندون إليهم أمورهم»(٥٧).

وعلى موقع مشهور على الويب للسلفية التقليدية الجديدة (www.calgaryislam.com)، نجد رسالة قصيرة كتبها راشد عبد المهيمن

---

(٥١) كان ابن حزم مؤرخاً، وفقيهاً، وعالماً بالعقيدة، عاش في الأندلس وينتمي إلى المذهب الظاهري (النصي). في مؤلفه كتاب **الفصل** يشن هجوماً على جميع المذاهب الأخرى التي تعتمد على العقل ومصادر المعرفة المستمدة من العقل في تفسير القرآن والسنة.

(٥٢) كان ابن القيم في الأصل محدثاً وفقيهاً عالماً بالسنة ومفسراً (بدرجة أقل). وهو حنبلي وتلميذ ابن تيمية. وما قلناه عن ابن تيمية في الهامش بالأعلى ينطبق على ابن القيم أيضاً.

(٥٣) كان الطبري مفسراً ومؤرخاً. ويُعدّ أهم مصدر للتاريخ المبكر للإسلام؛ لأن تعليقه على القرآن في كتابه **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، وكتابه **تاريخ الرسل والملوك** (كل منهما مؤلف من ٤٠ جزءاً)، جمع ولخص قسماً واسعاً من المادة التراثية.

(٥٤) القحطاني، **الولاء والبراء**، ص ١٩٣ ـ ١٩٧ و٢٠٨.

(٥٥) Al- Madkhali, *The Methodology of Ahlus-Sunnah Wal-Jamaa'ah on Criticizing Individuals, Books and Groups*, trans. Abu Maryam Isma'eel (Alacron: Al-Ibaanah Publishing, 2005), pp. 30-31.

(٥٦) مفسر وفقيه مالكي. أشهر أعماله كتاب **الجامع لأحكام القرآن** (في التفسير) المؤلف من ٢٠ جزءاً. ترجمت بعض الأجزاء إلى الإنكليزية بواسطة أ. بيولي (لندن: دار التقوى، ٢٠٠٣).

(٥٧) القحطاني، **الولاء والبراء**، ص ٢٠٥.

بعنوان «هل اليهود والنصارى مؤمنون: موقف الإسلام من أهل الكتاب». يستشهد الكاتب مراراً بكبار فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مثل عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، وصالح بن العثيمين، كما يستشهد وفقاً لمنهج السلفية التقليدية الجديدة الأوسع بالآيات القرآنية، مثل الآية ٣١ من سورة التوبة[٥٨]، والآية ١٧ من سورة المائدة[٥٩]، ويختتم بالقول:

«في الحقيقة، استثنيت اليهودية والمسيحية وجميع طرائق الحياة الأخرى مما هو مقبول من الله عز وجل لأنها متجذرة في الكفر والشرك في واقع الأمر»[٦٠].

يصادق الرحيلي[٦١]، في الكتاب الذي ينصح فيه شباب أهل السنة، على هذا الرأي عبر القول: إن الأقليات المسلمة تعيش في «دار الكفر»، التي يعني بها الغرب.

وباتباع خط التفكير نفسه، يعدّ ابن عثيمين في مجموعة فتاواه المتعلقة بالعيش في دار الكفار، التي تستهدف المسلمين الذين يعيشون في الغرب، أن الغربيين غير المسلمين هم من الكفار[٦٢]. كما صدرت فتوى عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية تقول بكل وضوح:

«من أصول الإسلام أنه يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم وتسميته كافراً، وأنه عدو لله ورسوله والمؤمنين، وأنه من أهل النار...»[٦٣].

واعتماداً على ذلك، يمكن أن نستنتج أن مفهوم السلفية التقليدية

---

(٥٨) ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهاً وَاحِداً لا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

(٥٩) ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

(٦٠) <http://www.calgaryislam.com/pdf/current/Current/CA01.pdf>, pp. 5-6.

(٦١) الرحيلي، نصيحة إلى شباب أهل السنة، ص ١.

(٦٢) <http://www.calgaryislam.com/pdf/manhaj/MJ19.pdf>.

(٦٣) <http://www.islam-qa.com/en/cat/148/ref/islamqa/10213>, accessed April 8, 2011.

الجديدة عن «المؤمن» يستثني كلّ أولئك الذين لا يعرفون الآن، أو لم يعرفوا في الماضي، بأنهم مسلمون بالمعنى المتجسد للكلمة.

وإضافةً إلى ما ذُكر آنفاً، هنالك عدة آيات قرآنية وعدد من الأحاديث، التي أثّرت، حين انتزعت من سياقها الأصلي الموصوف آنفاً وطبّقت بصيغة منزوعة السياق في النظرة إلى الآخر الديني، حيث أكدت على التوتر والعداوة بين المسلمين واليهود والنصارى في أثناء العهد المدني المبكر، وعبرت عنهما بصب لعنات الله عليهم. نناقش فيما يأتي عدداً منها.

ج ـ آيات قرآنية[٦٤]

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا...﴾ (المائدة: ٨٢).

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩).

د ـ أحاديث نبوية

عن عبد الله بن عمر أنَّ رسول الله (ﷺ) قال: «تقتتلون أنتم ويهود، حتى يقول الحجر: يا مسلمُ، هذا يهودي ورائي تعال فاقتلْه» (رواه مسلم).

عن عبد الله بن أبي مليكه: عن عائشة (رضي الله عنها) أن يهود أتوا النبي (ﷺ) فقالوا: السام عليكم، فقالت عائشة: عليكم ولعنكم الله وغضب الله عليكم، قال: «مهلاً يا عائشة عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش. قالت أولم تسمع ما قالوا؟ قال أولم تسمعي ما قلت؟ رددت عليهم، فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم فيّ» (أخرجه البخاري).

---

(٦٤) لم نضم في هذا الجزء من التحليل الآيات التي تخاطب «الكافرين» بدلاً من «أهل الكتاب» (مثل: النساء: ٧٦، التوبة: ٥ و٧٣، محمد: ٤، الفتح: ٢٩). لكن كما سنرى في القسم اللاحق، جرى ربط أهل الكتاب في عدة حالات بالجذر/ك ف ر/، وباتباع منهج السلفية التقليدية الجديدة، يمكن لهذه الآيات أن تطبق على أهل الكتاب، ومنهم المعاصرون؛ أي اليهود والمسيحيين في عصرنا الراهن.

يمكن لطبيعة هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إذا فُسّرت من منظور السلفية التقليدية الجديدة، أن تفرز مضامين بالغة السلبية وتوفّر ركيزة دينية لذات إسلامية معارضة ومعادية للآخر الديني.

من الأمثلة على هذا النوع من الذهنية والمقاربة لليهود والمسيحيين ذلك الذي يجسده الألباني، فقيه السلفية التقليدية الجديدة، حيث يرى أن النبي يحرّم التشبه بتحية اليهود والنصارى، ويقول: إن على المسلمين ألا يقيموا علاقة حقيقية إنسانية المرتكَز مع غير المسلمين(٦٥). وهو يؤسس قراره على مقاربة لا تاريخية ولا سياقية لإثنين من أحاديث الآحاد، أحدهما برواية عائشة ينسخ حديثاً آخر يسلّم فيه الرسول على غير المسلمين(٦٦). وبعد أن يلاحظ المقاربتين المتباينتين والخلاف بين الفقهاء التقليديين حول هذه قضية التحية هذه، يستشهد القحطاني مع ذلك بالطبري الذي يؤيد الرأي القائل إن الحديث الذي يحرّم إلقاء التحية على غير المسلمين عام في الطبيعة، ومن ثمّ يجب اتباعه، والثاني خاص ويجب تجاهله(٦٧).

على نحو مشابه، يستشهد الفوزان في أطروحته «الولاء والبراء» بالآيتين ٥١ من سورة المائدة، والأولى من سورة الممتحنة(٦٨) (من بين أخرى) للتوكيد على جوب ألا يتخذ المسلمون غير المسلمين أولياء أو السعي للحصول على الدعم والمؤازرة منهم(٦٩).

وهكذا، وانطلاقاً من المناقشة الواردة آنفاً، يولد المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة، اعتماداً على منهجها، مفهوماً مجسداً لـ «المؤمن» لا يشمل سوى أمة محمد بمفهومها الاجتماعي ـ الديني والتاريخي،

---

(٦٥) N. Al-Albanee, «Responding to Salaams of the Jews and the Christians,» accessed October 15, 2007, <http://www.bakkah.net>.

(٦٦) ورد في صحيح البخاري (رقم ٦٢٥٤)، وصحيح مسلم (رقم ١٧٩٨).

(٦٧) القحطاني، الولاء والبراء، ص ٢٨١.

(٦٨) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾.

(٦٩) <http://www.calgaryislam.com/pdf/manhaj/16.pdf>, p. 7, accessed January 14, 2011.

ويشدّد على العلاقة المتعارضة والمتنافرة بين المسلمين والآخر الديني.

٣ ـ نصوص القرآن ـ الحديث المتعلقة بحدود الإيمان وفقاً لمنهج السلفية التقليدية الجديدة

سوف نستقصي في هذا القسم كيف يرسم منهج السلفية التقليدية الجديدة لتفسير القرآن والسنة، ويعين حدود الإيمان والكفر ويطبقها على غير المسلمين، لا سيّما المسيحيين واليهود. وكحال القسم السابق، قبل أن نبدأ بالتحليل النصي، يتطلب التطور التاريخي لمفهوم الإيمان والكفر(٧٠) بعض الشرح والتوضيح للتعرف على فهم السلفية التقليدية الجديدة لهذه المفاهيم وتقدير أهميتها وموضعتها في التراث الإسلامي العريض.

ـ المفهوم القرآني عن الكفر والإيمان

يقدم إيزوتسو، اعتماداً على نظريته/ منهجه في علم دلالات الألفاظ التاريخي القرآني، عدّة مكونات للمعاني المتضمنة/ المتعلقة بالجذر/ك ف ر/ اعتماداً على استعماله القرآني، وهي:

١ ـ الستر، أو التجاهل المتعمد، أو الجحود ـ معنى لغوي؛

٢ ـ موقف جاحد تجاه الرحمن وعصيان أوامره؛

٣ ـ تكذيب الله ورسوله والرسالة السماوية؛

٤ ـ الكفر حين يستخدم مناقضاً للإيمان؛

٥ ـ إنكار الإنسان لوجود الخالق كما يتمظهر في أفعال الغطرسة والتكبر والمشاكسة والافتراضات المسبقة(٧١)؛

٦ ـ الكفر المرتبط بالشرك (إشراك آلهة أخرى مع الله) كما مارسه المشركون في الجزيرة العربية؛

٧ ـ الكفر بمعنى الضلال.

---

(٧٠) للاطلاع على المزيد حول معنى الكفر، انظر النص الرئيس اللاحق.

(٧١) T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal; McGill University Press, 2002), pp. 119-155.

واعتماداً على كتاب إيزوتسو، لكن على أساس مقاربة أكثر دقة من ناحية الترتيب التاريخي لتطور معاني الكفر الدلالية، يقتفي والدمان التطور المتراكم لمعاني الجذر اللغوي/ك ف ر/: بدءاً من قدرته الكبيرة على «التكيف»، والمرور بتطور مثير بالتوافق مع تغير آراء النبي نفسه عن معارضيه ومناوئيه، مروراً بحقله الدلالي كونه تقرر أساساً بوصفه نقيض الجذر/أ م ن/(الذي استمدت منه كلمة إيمان بالطبع)، وصولاً إلى ارتباطه المتزايد بمفهوم الشرك، وأخيراً الإشارة إليه في سياق «مجموعة من الناس الذين يجب على المؤمنين قتالهم»(٧٢).

لأغراض هذه الدراسة، يجب تسليط الضوء على ثلاث نقاط مهمة في هذه المرحلة. أولاً، يفترض مفهوم الكفر مسبقاً الإيمان بالله. ثانياً، يمكن تطبيقه على أولئك الذين كذبوا بالله (بالمعنى الوارد في البند ٢ آنفاً)، ورسوله، ورسالته، ومن ثم ضلوا سواء السبيل. ثالثاً، مثلما هو معروف على نطاق واسع، يشير القرآن أساساً إلى اليهود والمسيحيين بوصفهم من «أهل الكتاب»، لكن في عدة أمثلة (المائدة: ١٧؛ البينة: ١؛ المائدة: ٥٧)، استخدم الجذر اللغوي/ك ف ر/أيضاً، كما سنبين لاحقاً. من المهمّ أن نلاحظ في هذا السياق، أن من غير الضروري أن يتضمن ذلك، حين نأخذ بالاعتبار المعاني المختلفة المذكورة آنفاً للكفر، انعدام الإيمان، بل شكلاً من أشكال التفكير/العمل الخاطئ حتى من جانب المسلمين، كما جاء في الآية ٤٩ من سورة التوبة: **﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾**، التي نزلت حسب التفسير التقليدي، في أولئك المسلمين الذين رفضوا المشاركة في غزوة تبوك. لكن، حين لا نتبنى منهجاً شمولياً وموضعياً (اعتماداً على الموضوع) للتفسير القرآني، سنواجه درجة من «الازدواجية» حين يتعلق الأمر بالموقف القرآني تجاه اليهود والمسيحيين و«المكانة الناجية» لدينهم.

ومثلما أشار إيزوتسو، يعتمد المفهوم القرآني للمسلم/الكافر(٧٣) على

---

(٧٢) Weldman, *The Development of the Concept of Kufr*, p. 443.

(٧٣) أو «المؤمن» على وجه الدقة. لكن نظراً لأن الدين في القرآن ودين النبي هو الإسلام، وأتباعه هم المسلمون، استخدمت كلمة مسلم هنا. للاطلاع على التطور اللاحق للكلمة في التاريخ الإسلامي، انظر: Donner, *Muhammad and the Believers*.

انقسام دلالي واضح إلى حدٍّ ما. لكن المسلمين غيروا فيما بعد طبيعة جدلية المسلم/ الكافر وأدخلوا عنصراً إضافياً، هو مفهوم «مرتكب الكبيرة» أو الفاسق. على سبيل المثال، عَدّ الخوارج ـ أول فرقة إسلامية متزمتة (متطهرو الإسلام) ـ أولئك المسلمين الذين لم يؤيدوا وجهة نظرهم في الإسلام من الفاسقين والكفار. أما المرجئة فقد عَدّوا الفاسقين مسلمين، بينما وضعهم المعتزلة في فئة خاصة[٧٤]. من الجدير بالذكر أن مفاهيم الفسق والكفر والنفاق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً. وفي الحقيقة، يعدّ الفسق والنفاق من أنماط الكفر[٧٥]. وعند تذكر التمايزات الواردة آنفاً، نستطيع تحليل عدة آيات قرآنية تتناول قضية حدود الإيمان وكيفية التصرف تجاه الآخر الديني.

١ ـ آيات قرآنية

﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: ٢٨).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٥٧).

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (المائدة: ١٧).

﴿لَمْ يَكُنْ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١).

٢ ـ حديث نبوي

عن أبي هريرة (ﷺ) أن رسول الله (ﷺ) قال: «والذي نفس محمد

---

(٧٤) T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, McGill University Press, 2002), pp. 156-162.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨٣.

بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار» (أخرجه مسلم).

بسبب العداوة والتوتر بين المسلمين وبعض من أهل الكتاب، يمكن لتطبيق آيات «أهل الكتاب» التي تشير إلى «الفاسقين» و«المنافقين» (لا سيّما في ضوء الآيتين ٥٧ و ١٧ من سورة المائدة، والآية الأولى من سورة البينة، والحديث المذكور آنفاً)، أن ينتج بسهولة من استخدام النموذج التفسيري للسلفية التقليدية الجديدة. وسوف نناقش ذلك بمزيد من التفصيل بعد تحليل مفهوم «الإيمان».

وكحال مفهوم الكفر، يتّصل مفهوم الإيمان، من المنظور القرآني، اتصالاً وثيقاً بسياق تكشّف الوحي القرآني، ومرّ بتحولات في المعنى في القرآن نفسه وفي مختلف التعليقات القرآنية[٧٦]. وعلى نحو مشابه، انطلقت عمليات الفهم اللاحقة للإيمان من جانب مختلف الفرق الإسلامية نتيجة الانقسامات الاجتماعية ـ السياسية والعقدية العاصفة، التي برزت بكل وضوح وشكلت إلى حدٍّ بعيد العصر التكويني للفكر الإسلامي[٧٧].

يؤكد إيزوتسو أن الحقل الدلالي للإيمان يدور حول مفهوم الكفر الذي احتلّ الجانب السلبي من الحقل الدلالي ومفاهيم المسلم (الذي خضع عن طيب خاطر لله وسلم أمره إليه) فيما يتعلق بالاهتداء، والتقوى، والشكر، المتصلة إيجابياً به[٧٨].

يشير إيزوتسو إلى «البنية الجوهرية لمفهوم الإيمان»[٧٩] ومكوناته الأساسية بوصفه مفهوماً عقدياً (لاهوتياً) يهتمّ بالإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية:

- موضوع الإيمان (أي: من هو المؤمن؟)؛

---

(٧٦) J. Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam*, (Ph.D. Thesis, University of Montana, 1975).

(٧٧) F. Rahman, *Revival and Reform in Islam* (Oxford, Oneworld Publications, 2000).

(٧٨) Izutsu, *The Concept of Belief*.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ١٠٢.

- الأدوات الأساسية للتعبير عن الإيمان (أي: كيف تكون مؤمناً؟)؛
- هدف الإيمان (أي: ما الذي يجب أن تؤمن به؟).

وفقاً لإيزوتسو، عد علماء العقيدة، بوصفهم ممثلين للمجتمع التفسيري القديم، الإيمان منتجاً جانبياً للعوامل الآتية:

- معرفة الله؛
- تصديق بالقلب؛
- إقرار باللسان؛
- الطاعة أو الأعمال الصالحة[٨٠].

اختلفت المجتمعات التفسيرية الإسلامية اختلافاً عميقاً حول ما يشكّل العوامل الجوهرية في الإيمان[٨١] وما هي تراتبية هذه العوامل التكوينية للإيمان. على سبيل المثال، وكما لاحظنا آنفاً، عدّت بعض الفرق الإسلامية «الفاسقين» مسلمين، بينما لم تَعدّهم غيرها كذلك.

ومثلما أظهرنا في الفقرة السابقة، فإن تفسير السلفية التقليدية الجديدة للدلائل النصية المتعلقة بمفهومي الإيمان والكفر في القرآن والحديث، وفقاً لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، يتمثل في أن أهل الكتاب الذين أشير إليهم في القرآن والأتباع المعاصرين للديانتين المسيحية واليهودية هم من الكفار. فضلاً عن ذلك، يجعل الدمج المفهومي لمفهومي السنة والحديث «الصحيح»، لا سيّما نظرة السلفية التقليدية الجديدة للقيمة الإبستمولوجية والتأويلية لأحاديث الآحاد، يجعل الحديث المذكور آنفاً الذي رواه أبو هريرة «صحيحاً»، ومن ثمّ فإنه يحظى بتأثير معياري في كيفية صياغة مفهوم «المؤمن» في فكر السلفية التقليدية الجديدة. وبحسب هذه النظرة، فإن الهُوية الدينية/المعلنة لغير المسلمين في التاريخ، مثل اليهود والمسيحيين، لا تنضوي ضمن ما يعنيه «المؤمن» بالمدلول القرآني/السنة.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٨١) على سبيل المثال، هل العمل (الصالح) ضروري لـ «الإيمان».

ثانياً: مفهوم السلفية التقليدية الجديدة
عن مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً

كيف يبني فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مفهومهم عن «المرأة المسلمة» المثالية دينياً؟ ما هي العوامل التي يمكن اعتبارها مسؤولة في منهجهم عن مثل هذا المفهوم؟ قبل أن أحاول الإجابة عن هذين السؤالين، أحتاج إلى شرح المعايير التي استخدمتُها في بناء مثل هذا المفهوم. أما تبرير المعايير فقد شرحته في الجزء التمهيدي من هذا الكتاب.

١ ـ المعايير المستخدمة لبناء مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً

شيّدت المضامين التفسيرية المتعلقة ببناء مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً التي ستساعدنا في الإجابة عن هذين السؤالين، حول نظرة السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين إلى: طبيعة الجنس الأنثوي (والذَّكَري، ضمناً)، لا سيّما الجنسانية الأنثوية؛ وموقع المرأة المسلمة في المجال الاجتماعي/ العام الأوسع، وخصوصاً غرض ووظيفة الفصل بين الجنسين والحجاب/ النقاب؛ والحقوق والالتزامات الزوجية والهدف من الزواج. هنالك عدة افتراضات مؤسسة لبناء السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين لمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً على هذه المستويات الثلاثة. ومثلما أكّدنا في المقدمة، فإن المفاهيم المتنافسة والمتشعبة لـ «المرأة المسلمة» المثالية دينياً تتبدى بكلّ وضوح عند ربطها بهذه المسائل. ومثلما تبيّن في الفصل السابق، فإن الافتراضات المتعلقة بالفهم ما قبل الحديث لـ «المرأة المسلمة» المثالية دينياً فيما يتصل بالمعايير الثلاثة تنطبق على منهجي المذاهب وأهل الحديث معاً.

أ ـ طبيعة الجنسانية الأنثوية (والذَّكَرية) وفقاً لفكر المذاهب والسلفية التقليدية الجديدة

من أجل فهم بناء السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين لمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، من المهم أولاً مناقشة المعنى الكلاسيكي/ التقليدي، الذي يشتغل ضمنه المذهب الفكري للسلفية التقليدية الجديدة، لمفهوم الجنسانية الأنثوية، ومن ثم الذَّكَرية ضمناً.

الافتراض الأول الذي يحكم نظرة السلفية التقليدية الجديدة والكلاسيكية للجنسانية الأنثوية والذّكرية هو اختلافهما الجوهري[٨٢]. ووفقاً لهذه النظرة، تحتلّ الجنسانية موقعاً حاسم الأهمية لبناء الذكورة والأنوثة[٨٣]. ويُقال إن هذه الاختلافات الجنسية مؤسسة على الطاقات والوظائف البيولوجية والذهنية التي تميز بين الجنسين. تعد هذه الازدواجية الجندرية (القائمة على النوع الاجتماعي) الطبيعة الأنثوية مستمدة من الذكر المتفوق من الناحيتين الأنطولوجية والاجتماعية ـ الأخلاقية[٨٤]. فضلاً عن ذلك، يعد جسد الأنثى مفسداً جنسياً. ومن ثمّ، يُنظر إلى الطبيعة الجنسية الذّكرية بأنها «منتشرة وشاملة وضالة ومتعددة الأشكال»[٨٥]. وبذلك، يمتلك الرجل «رغبة جنسية يتعذر إشباعها، يثيرها منظر المرأة، أو رائحتها، أو صوتها، ومن ثمّ تتشتت طاقته وتتحول من الجهود المنتجة إلى النشاط الجنسي المبدد لها»[٨٦]. إضافةً إلى ذلك، اعتمدت الآراء ما قبل الحديثة حول المرأة على افتراض وجود انقسام (مصطنع) بين الجسم والعقل، والجنسانية والروحانية. أما التصنيف الجندري (النوع الاجتماعي) الأنثوي فقد شيد أساساً بتعابير جنسية. جرى ربط المرأة مع المجال «اللاديني» للأهواء الجنسية، وعُدت مستودعاً لكلّ الجوانب «الدّنيا» للطبيعة البشرية، المناقضة تماماً للعالم «المتنور» للمعرفة (الدينية) الذّكرية، التي تمثل المصادر الوحيدة للسلطة المرجعية الدينية[٨٧].

ناقشت فاطمة المرنيسي وغيرها هذا الفهم للطبيعة الجنسية الأنثوية

---

(٨٢) Barlas, *Believing Women in Islam-Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin University of Texas Press, 2004), pp. 129-167.

(٨٣) K. Ali, *Marriage and Islam in Early Islam*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), p. 26.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٨٦) L. Shehadeh, *The Idea of Women in Fundamentalist Islam* (Gainsville: University of Florida Press, 2003).

(٨٧) S. Shaikh, «Knowledge, Women and Gender in the Hadith: A Feminist Interpretation,» in: I. Omer, *Islam and Other Religions-Pathways to Dialogue* (New York: Routledg, 2006), pp. 87-97 esp. 88-90.

(والذّكرية) بالتفصيل في كثير من أعمالها. وهي تؤكد على أساس الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية أن الحضارة الإسلامية خلافاً للحضارة الغربية الحديثة، طورت مفهوماً فاعلاً ونشطاً للجنسانية الأنثوية ينظم الغريزة الجنسية الأنثوية عبر «وسائل حماية وقائية خارجية»، مثل الحجاب والعزل والفصل الجندري والمراقبة المستمرة. تدعم هذه النظرة «نظرية ضمنية» مؤسسة على فكرة «كيد النساء»؛ أي قدرتهنّ على خداع الرجال وهزيمتهم، لا بالقوة بل بالمكر والمكيدة(٨٨). تعدّ هذه النظرية طبيعة العدوانية الأنثوية جنسية، «تمنح [المرأة المسلمة] جاذبية قاتلة تضعف إرادة الذكر على مقاومتها وتعطيه دوراً خاضعاً ومستكيناً وسلبياً»(٨٩). وبذلك، تعد المرأة تهديداً للأمة (والنظام الاجتماعي السليم)، التي جرت مفهمتها، كما سنرى لاحقاً، بوصفها ذكورية كلياً.

ب ـ موقع المرأة المسلمة في المجال الاجتماعي/ العام الأوسع والغرض من الحجاب والفصل الجندري وفقاً لفكر المذاهب والسلفية التقليدية الجديدة

استخدمت الثنائية الجندرية ـ المذكورة آنفاً باختصار، اعتماداً على الاختلاف الجوهري في الطبيعة الجنسية بين الجنسين، وطبيعة الجنسانية الأنثوية، العدوانية والمفسدة أخلاقياً (للرجال) ـ لفرض عدد من القيود على المرأة في المجالين العام والخاص. ووفقاً للرأي القائل بالجنسانية الأنثوية الفاعلة والمؤذية أخلاقياً (للرجال أيضاً)، عُدت المرأة مصدراً وسبباً للفتنة (الفوضى الاجتماعية و/ أو الأخلاقية)(٩٠).

ووفقاً لخالد أبي الفضل، فقد اعتبرت النساء كتلة من الفتن التي تتحرك وتتنفس. وجرى تشييد مفهوم المرأة بطريقة مصطنعة لتجسد

---

(٨٨) Mernissi, *Beyond the Veil-Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company, 1975), p. 13.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٠) للاطلاع على مزيد من المعلومات عن «الفتنة» و«الكيد» بوصفهما جزءاً من الجنسانية الأنثوية التي لا تشبع، وسبباً للاضطراب الاجتماعي-السياسي، انظر: Multi-Douglas, *Woman's Body, Woman's word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), Chap. 3.

الغواية[٩١]. وهكذا، ونتيجة لهذه النظرة إلى الجنسانية الأنثوية، أصبحت المرأة رمزاً للفتنة، وعُدّت من القوى المعادية للدين والمجتمع. أما فرض الحجاب/النقاب فهو دليل يثبت الجنسانية الأنثوية الخطرة (على عفة الرجل)، وفجور المرأة، ودونيتها إزاء الرجل، إضافة إلى كونه شهادة دامغة على الجنسانية الذكرية الضالة، التي تنقاد بطريقة يائسة ودون مقاومة إلى المرأة. وبعد تأسيس توكيدها على أعمال حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م)، الذي يجسد في هذا المسألة نظرة المذاهب الكلاسيكية والسلفية التقليدية الجديدة، تقول فاطمة المرنيسي: إن النظرة الإسلامية برمّتها للحضارة تتمحور حول «المسعى لاحتواء قوى المرأة المدمرة الأسرة»، ولأنّ من الضروري «السيطرة على النساء للحيلولة دون تشتيت انتباه الرجال وصرفهم عن واجباتهم الاجتماعية والدينية» بواسطة «إيجاد مؤسسات تعزز هيمنة الذكر عبر الفصل بين الجنسين». أما غرض ووظيفة الحجاب/النقاب فيخدمان وظيفة مشابهة لتلك التي يخدمها الفصل الجندري، ويعتمدان على الفهم ذاته للجنسانية الأنثوية والذكرية. ووفقاً للمرنيسي، يعد الحجاب في الحقيقة الفعلية «رمزاً للفصل الجنسي»؛ لأن الفهم الكلاسيكي للجنسانية «مناطقي» أيضاً، بمعنى أن «آلياته التنظيمية تتألف أساساً من تخصيص صارم للمكان لكل من الجنسين»؛ إذ ينتمي المجال العام للذكور وحدهم، بينما ينتمي المجال الخاص، الأسري، ومجال الجنسانية، إلى الإناث[٩٢].

ج ـ الحقوق والواجبات الزوجية والغرض من الزواج وفقاً لفكر المذاهب والسلفية التقليدية الجديدة

ارتباطاً بأول نقطتين ناقشناهما آنفاً، طور الفقه الإسلامي ما قبل الحديث نظاماً من الحقوق والواجبات الزوجية، يتصف بالتمايز الحاد، والاعتماد المتبادل، والارتكاز إلى الجندر (النوع الاجتماعي)[٩٣]. ووفقاً

---

(٩١) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 245.

(٩٢) Mernissi, *Beyond the Veil*, pp. 16, 138-140.

(٩٣) Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford, Oneworld, 2006).

لأحمد، لعب السياق التاريخي الذي ارتقى فيه هذا النظام دوراً رئيساً تقررت فيه العلاقات الزوجية بواسطة الفقه الإسلامي الكلاسيكي وورثتها السلفية التقليدية الجديدة[٩٤]. أما المؤسسات البطركية (الأبوية)، والتقسيم الاجتماعي إلى طبقات، والعبودية على وجه الخصوص، فقد مارست تأثيراً أساسياً على دور ووضع الزوجة والزوج في الزواج[٩٥]. على سبيل المثال، تؤكد كاسيا علي أن الزواج في الجوهر اعتبر، وفقاً للفقه الإسلامي الكلاسيكي، نوعاً من الملك المؤسس على عقد بين الطرفين يعطي حقوقاً وواجبات متبادلة جندرية المرتكَز. يقع في صميم هذا العقد صفقة يتم فيها مبادلة إتاحة الزوجة جنسياً بحقّها في تلقّي الدعم المالي والإعالة من زوجها[٩٦]. فضلاً عن ذلك، تذكر أن «الفقهاء [الكلاسيكيين] يتقاسمون، أساساً، نظرة إلى الزواج تعده نوعاً من نقل ملكية الزوجة، وعلى وجه الخصوص فرجها، إلى الزوج، مقابل المهر»[٩٧]. واعتماداً على هذا المفهوم للزواج، أدّى واجب المرأة المستمر بأن تكون متاحة جنسياً لزوجها، إلى منح الزوج سيطرة كاملة على حركة زوجته إلى حدّ قدرته على منعها من الذهاب إلى المسجد، أو زيارة أهلها، أو حتى حضور جنازة أفراد عائلتها الأقربين، مثل أبويها وأولادها[٩٨]. أدت هذه النظرة إلى الزواج، إضافة إلى القوانين الأخرى المتعلقة بالطلاق والوصاية على الأولاد، والحقوق والواجبات الزوجية المرتبطة ارتباطاً صارماً بالتمايز الجندري، إلى إيجاد علاقة زوجية تراتبية وسلطوية، وتراث إسلامي كلاسيكي اعتماداً على المزايا الإبستيمية الذِّكَرية.

٢ ـ المضامين التفسيرية لمنهج السلفية التقليدية الجديدة في تفسير القرآن ـ السنة بالنسبة لبناء مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً

كيف استخدمت الافتراضات التفسيرية (المذكورة آنفاً) التي تحكم

---

(٩٤) Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

(٩٥) Ali, *Marriage and Islam*.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦، ١٢ و٢٩ ـ ٦٥.

(٩٧) k. Ali, «Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law,» in: O. Safi (ed.), *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), pp. 169 and 172-179.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

منهج السلفية التقليدية الجديدة لتفسير القرآن ـ السنة في بناء نسختها عن مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً؟

أ ـ نظرة السلفية التقليدية الجديدة إلى طبيعة الجنسانية الأنثوية (والذَّكَرية)

لا توجد آيات قرآنية تدعم النظرة التقليدية للجنسانية الأنثوية الموصوفة آنفاً. لكن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة يستخدمون عدة آيات قرآنية من أجل بناء هذه النظرة. على سبيل المثال، يستخدم ابن إسماعيل في كتابه *The Veil: Evidence of Niqab* («الحجاب: الدليل على النقاب»)، الآية ١٤ من سورة آل عمران[٩٩]؛ والآية ٢ من سورة النور[١٠٠]؛ والآية ١٤ من سورة التغابن[١٠١]؛ والآية ٢٨ من سورة يوسف، من أجل إثبات أن «القرآن أشار إلى خطورة غواية المرأة»[١٠٢]. هنالك أيضاً عدد من الأحاديث التي تربط المرأة بطريقة مباشرة بمفهوم الفتنة، وسوف نستشهد ببعض منها فيما يأتي. مع أنها لا تعدّ صحيحة كلياً حتى بمعايير نقد الحديث التقليدية.

«تضع هذه الأحاديث الأساس لمعظم القرارات الناظمة لظهور المرأة وسلوكها. . وأصبحت أداة للرموز التي تعطي للمرأة دوراً يثير الشكوك والشبهات أو ينطوي على الخيانة والغدر، ولربطها بالتهديد الداهم الذي يجب كبح جماحه»[١٠٣].

للاطلاع على مثال لدعم هذا الرأي وتأييده على أساس أحاديث الآحاد، انظر: As-Sayyid bin Ahmed Abu Sayf (Abdul Ahad, ed.), *The Choice of Every Women* (Lahore: Darussalam, 2004), pp. 115-116.

لمزيد من المعلومات انظر النص الرئيس اللاحق.

(٩٩) ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾.

(١٠٠) ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.

(١٠١) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

(١٠٢) ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾، انظر أيضاً: M. A. Ibn Ismail, *The Veil-Evidence of Niqb*, trans. Abdallah Elacerti (London: Al-Firdous, 2009), pp. 24-25 and 30.

(١٠٣) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 236.

ويعود السبب أساساً إلى جمع منهج السلفية التقليدية الجديدة (والكلاسيكية) للحديث والسنة المرتكزة على الحديث معاً على الصعيد المفهومي، واعتبار السنة معتمدة على الحديث إبستمولوجياً ومنهجياً، كما رأينا في الفصل الثالث. إضافة إلى أن أحاديث الآحاد، حتى وإن لم تعتبر «صحيحة»[١٠٤] لأغراض فقهية، إلا أن المناهج ما قبل الحديثة عدت الصنفين مثبتين فيما يتعلق بقضايا الأخلاق والعقيدة[١٠٥]. نقدم فيما يأتي عدداً منها.

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (ﷺ) قال: «... فاتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء».

عن عبد الله بن مسعود أن النبي (ﷺ) قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان».

عن عبد الله بن عمر أن النبي (ﷺ) قال: «ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء».

يستشهد الشيخ ابن باز بالحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري والحديث الذي رواه عبد الله بن عمر ليحذر الرجال من مغبة الاختلاء بالنساء، وزيارتهن على انفراد، والسفر معهن دون محرم[١٠٦]. ويضيف بأن ذلك كله يؤدي إلى الفجور والغواية[١٠٧]. أما المدخلي فيستشهد بالحديث الذي رواه ابن مسعود ويتفق مع هذا الرأي[١٠٨]. ويستشهد ابن إسماعيل بالأحاديث الثلاثة كلها لإثبات الحجة ذاتها[١٠٩]. وكذلك فعل محمود[١١٠]. واعتماداً على ما سبق ذكره، كما يؤكد خالد أبو الفضل، ليس من المفاجئ العثور

---

(١٠٤) وفقاً لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، كما ناقشنا في بإسهاب في الفصل الثاني، تعد أحاديث الآحاد هذه ملزمة «شرعاً».

(١٠٥) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 221.

(١٠٦) Ibn Baz, M. Al-Uthaimeen, and Z. Al-Madkhali, *Three Essays on the Obligation of Veiling*, trans. Abu Maryam Isma'eel (Alacron, Al-Ibaanah, 2003), p. 22.

(١٠٧) المصدر نفسه.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٠٩) M. A. Ibn Ismail, *The Veil-Evidence of Niqb*, pp. 25-29.

(١١٠) M. Mahmood, *How to Protect Youself from the Fitnah of Women*, trans. Taalib ibn Tyson (Amman: sootaree's Center, 2008), pp. 2-21.

على تعليقات كلاسيكية على هذه الأحاديث وغيرها، تستعمل اللغة الآتية:

«... لما جعل الله تعالى في نفوس الرجال من الميل إلى النساء والالتذاذ بنظرهن وما يتعلق بهن فهي [المرأة] شبيهة بالشيطان في دعائه إلى الشر بوسوسته وتزيينه له، ويستنبط من هذا أنه ينبغي لها ألا تخرج بين الرجال إلا لضرورة، وأنه ينبغي للرجل غض البصر عن ثيابها والإعراض عنها مطلقاً»[(١١١)].

ومن ثمّ، سوف تُبنى هُوية المرأة المسلمة المثالية دينياً، كما سنؤكد لاحقاً، على طول خطوط «غيابها» الكامل عن المجال العام للذكور. على سبيل المثال، واعتماداً على حجّة أن النساء مصادر للفتنة، يعدّ فقيه السلفية التقليدية الجديدة الشيخ الميمني أن قيادة المرأة للسيارة أمر يخالف الشرع، كذلك السير في منتصف الطريق، أو السفر دون محرم، أو العمل في محطات الإذاعة والتلفزة[(١١٢)]. وباتباع نمط التفكير نفسه، وعلى أساس حجّة الغواية والفتنة، يحظر الشيخ ابن جبرين، فقيه السلفية التقليدية البارز، أيّ نوع من الاتصال بين الرجال والنساء، بما في ذلك تبادل الرسائل، والنظر إلى الرجال الأجانب (ولا حتى الصور المعروضة في الشاشات والمجلات)، والحديث عبر الهاتف؛ لأن «في مراسلة الشبان للشابات فتنة عظيمة وخطراً كبيراً ويجب الابتعاد عنها»[(١١٣)]. ويستخدم الشيخ ابن باز المنطق نفسه لتقديم الحجّة على عدم جواز السماح للنساء بقيادة السيارة أو العمل مع الرجال[(١١٤)].

ب ـ نظرة السلفية التقليدية الجديدة إلى هُوية المرأة إزاء المجال الاجتماعي/العام الأوسع، لا سيّما غرض الحجاب ووظيفته

تقودنا الجملة الأخيرة من الشاهد السابق إلى قضية مفهوم «المرأة

---

(١١١) Al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim*, 9/10, 181, as cited by El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 237.

(١١٢) و. الميمني، **قاعدة الذرائع** (جدة: دار المجتمع، ٢٠٠٠)، ص ٢٢، ٣٢ و٥٠.

(١١٣) M. Al-Musnad, ed., *Islamic Fatawa Regarding women*, trans. J. Zarabozo (Darrussalam: Riyadh University Press, 1996), pp. 181-182 and 209.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ـ ٣١٧.

المسلمة» المثالية دينياً فيما يتعلق بوظيفتها في المجتمع الأوسع. وعبر دعم نظرية الجنسانية الأنثوية الفاعلة الموصوفة آنفاً، واعتبار جسد الأنثى مفسداً جوهرياً على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي، يفرض فكر مذهبي السلفية التقليدية الجديدة والكلاسيكية عدداً من الأنظمة والقواعد التنظيمية الاجتماعية/المكانية على المرأة، تشمل فرض الحجاب(١١٥) أو النقاب(١١٦)، وعزل النساء، والفصل بين الجنسين، وهي مرتكزة إلى أدلة القرآن/الحديث الآتية:

- **الحجاب/العورة**

١ ـ القرآن

الأحزاب: ٥٩

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾.

النور: ٣٠ ـ ٣١

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ...﴾.

النور: ٦٠

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنْ النِّسَاءِ اللَّاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ

---

(١١٥) أي ستر الشعر دون تغطية الوجه.

(١١٦) أي تغطية الشعر ومعظم الوجه (بغض النظر عن العينين).

فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

الأحزاب: ٥٣

﴿... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً﴾.

على سبيل المثال، يستشهد الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين بالآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور ليؤكد وجوب أن تغطي المرأة وجهها ويلاحظ أن الله أمر النساء (في الآية) بأن يضربن بخمرهن على جيوبهن، وعندما يرخينه من الرأس، يغطي الوجه والعنق ومنطقة الصدر الأمامية[(١١٧)].

وبدوره، يستشهد الشيخ ابن باز بالآيات ٥٩ ـ ٦٠ و٣٢ ـ ٣٣ و٥٣ من سورة الأحزاب، لتقديم الحجّة على أن القرآن يأمر نساء المؤمنين كلهن لا مجرد أمهات المؤمنين بالبقاء في البيت، وينهاهن عن تبرج الجاهلية؛ أي إظهار الزينة والمحاسن «كالرأس والوجه والعنق والصدر والذراع والساق ونحو ذلك من الزينة»، لِما في ذلك من الفساد العظيم والفتنة الكبيرة وتحريك قلوب الرجال إلى تعاطي أسباب الزنا، حسب رأيه[(١١٨)]. وفيما يتعلق بالآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور، يعرف ابن باز الحجاب ليشمل جسد المرأة كله بما فيه الشعر والوجه، بحيث تعرف النساء بعفتهن.

وباتباع نمط التفكير ذاته، يستشهد كلٌّ من ابن عثيمين والمدخلي بالآيات ٣٠ ـ ٣٢ و ٦٠ من سورة النور، والآيات ٥٥ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب لدعم حجة حجاب المرأة ونقابها، عبر القول: إن ارتداء الخمار

---

(١١٧) M. Al-Musnad, ed., *Islamic Fatawa Regarding women*, p. 295.

(١١٨) Ibn Baz et al., *Three Essays*, pp. 9-11.

على الجيوب يستدعي ستر الوجه؛ لأن الخمار يوجب ذلك، أو لأنه مفهوم من المنطق العام[119].

٢ ـ الحديث

في كتيب حول واجب الحجاب ألّفه كبار فقهاء السلفية التقليدية الجديدة مثل ابن باز، وابن عثيمين، والمدخلي، جرى الاستشهاد بعددٍ من الأحاديث النبوية لتقديم الحجّة لصالح فرض الحجاب والنقاب على المرأة.

أ ـ قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: إن الله أمر نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رءوسهن بالجلابيب، ويبدين عيناً واحدة[120].

ب ـ بعد حادثة الإفك تقول عائشة: فلما سمعت صوته [صفوان بن المعطل السلمي] خمَّرت وجهي وكان قد رآني قبل الحجاب[121].

ج ـ قال الرسول (ﷺ): «صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات...»[122].

د ـ قال رسول الله (ﷺ): «... فالعينُ تَزني وزِناها النظرُ، واليَدُ تَزني وزِناها اللمسُ، والرِّجلُ تَزني وزِناها الخُطى، واللسانُ يزني وزِنَاه المَنطِقُ، والفَمُ يَزني وزناهُ القُبَلُ، والنفس تَمَنَّى وتشتَهي، والفَرجُ يُصَدِّقُ ذلكَ أو يكذبهُ»[123].

هـ ـ عن أبي حميد أن النبي (ﷺ) قال: «إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها، إذا كان إنما ينظر إليها لخطبته، وإن كانت لا تعلم»[124].

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٢ و٦٥-٧٤.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

و ـ عن أمّ عطية رضي الله عنها قالت: إن النبي (ﷺ) لما أمر بإخراج النساء إلى مصلى العيد قلن: يا رسول الله، إحدانا لا يكون لها جلباب، فقال النبي (ﷺ): لتلبسها أختها من جلبابها، ويشهدن الخير ودعوة المسلمين(١٢٥).

ز ـ عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: «كُنَّ نِسَاءَ النَّبِيِّ المؤمنات يشهدن مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) صَلاةَ الْفَجْرِ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، ثُمَّ ينقلبن إلى بيوتهنَّ حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد مِنَ الْغَلَسِ قَالَتْ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) إِذَا سَلَّمَ انْصَرَفْنَ. لو أن رسول الله أدرك ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما مُنِعَهُ نساء بني إسرائيل».

ح ـ عن ابن عمر قال: قال رسول الله (ﷺ): من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة. فقالت أم سلمة: فكيف يصنعن النساء بذيولهن؟ قال: يرخين شِبراً. فقالت: إذاً تنكشف أقدامهن! قال: فيرخينه ذراعاً، لا يزدن عليه(١٢٦).

ط ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَاذَوْا بِنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاه(١٢٧).

ي ـ قال النبي (ﷺ): لا تتنقب المحرمة ولا تلبس القفازين(١٢٨).

ك ـ روى عبد الله بن مسعود أن النبي قال: المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان(١٢٩).

يستشهد الهاشمي بأحاديث إضافية لتقديم الحجة على الطبيعة الإلزامية للحجاب بما في ذلك النقاب، كما يذكر الآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور، وتعليق عائشة:

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«رحم الله نساء المهاجرين الأول لما أنزل الله ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ شققن مروطهن فاختمرن بها»[١٣٠].

يستشهد ابن باز بالحديث الذي رواه ابن أبي طلحة (١) لتقديم الحجة على الطبيعة الإلزامية للحجاب والنقاب عبر التوكيد على مرجعية ابن سيرين وعبيدة السلماني، ليفسر الآية ٥٩ من سورة الأحزاب ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ﴾ بمعنى ستر الوجه والرأس «وأن يبدين عيناً واحدة»؛ ويورد ابن باز حديث عائشة المذكور آنفاً (٢) ليؤكد أن النساء بعد نزول آية الحجاب (الآية ٥٩ من سورة الأحزاب)، لم يعد بالإمكان التعرف عليهن بسبب النقاب الذي يخفي وجوههن. أخيراً، يستشهد ابن باز بحديث «صنفان من أهل النار. . .» مع الحديث المذكور في القسم السابق حول طبيعة الجنسانية الأنثوية وعفة النساء المسلمات، للإشارة إلى ضرورة عدم التشبه بالكافرات، مثل نساء النصارى اللاتي يلبسن الثياب القصيرة، ويكشفن شعرهن وأجزاء من أجسادهن، ويصفّفن شعورهن حسب الزيّ الدارج عند الكفار، ويلجأن إلى التزين بوصلات الشعر المعروفة باسم «الباروكة»[١٣١].

من ناحية أخرى، يستخدم ابن عثيمين حديث «فالعين تزني. .» للتعليق على، وتفسير/توضيح الآية ٣٠ من سورة النور، وتقديم الحجة على أن «من وسائل حفظ الفرج تغطية الوجه»؛ لأن كشفه سبب للنظر إلى المرأة وتأمل محاسنها والتلذذ بذلك، وبالتالي إلى الوصول والاتصال بين الرجال والنساء[١٣٢]. كما يستشهد بحديث «إذا خطب أحدكم امرأة. .» ليؤكد أن الجمال هدف الخاطب حين ينوي الزواج وأن الوجه هو الملمح الرئيس للجمال. ومن أجل إثبات هذا الزعم، يورد حديثاً آخر رواه المغيرة بن شعبة، الذي خطب امرأة فقال له النبي «انظر إليها فإنه أجدر أن يؤدم بينكما»[١٣٣]. ثم يصوغ رأياً، اعتماداً على حديث أم عطية وعائشة (٦ و ٧)، مفاده أن

---

(١٣٠) Al-Hashimi, *The Ideal Muslimah-The True Islamic Personality of the Muslim Woman*, (Riyadh: International Institute of Islamic Thought, 2005), p. 75.

(١٣١) Ibn Baz, *Three Essays*, p. 23.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

الحجاب والنقاب عادة اتبعتها الصحابيات اللاتي يجسدن النماذج التي تحتذى للمسلمين كافة، ومن ثمّ فإن من واجب النساء المسلمات اتباع هذه النموذج[١٣٤]. كما يعد حديث ابن عمر (٨) دليلاً يثبت وجوب ستر القدمين على المرأة ويستشهد بحديث «كان الركبان...» (٩) وحديث «لا تتنقب المحرمة...» (١٠) وبرأي ابن تيمية لتقديم الحجة على الطبيعة الإلزامية لستر الوجه ولبس القفازين لغير المحرمة[١٣٥]. أما الشيخ المدخلي فيستشهد بحديث ابن مسعود (١١) لإثبات رأيه بأن على المرأة ستر جسمها كله، بما في ذلك الوجه والكفين؛ لأن هذه الأعضاء مما يشتهي الرجال[١٣٦]. كما يستخدم ما يدعوه الدليل من القياس، اعتماداً على حجة الفتنة الموصوفة آنفاً، ومن الحديث[١٣٧]. فضلاً عن ذلك كله، يدعم المدخلي رأيه عن الطبيعة الإلزامية للحجاب والنقاب عبر الإشارة إلى آراء ابن تيمية، وفقهاء الحنابلة المتأخرين مثل ابن النجار الفتوحي (ت. ٩٨٠هـ)، والبهوتي الحنبلي (ت. ١٠٥١هـ)، وغيرهم، مثل الإمام الشوكاني (ت. ١٨٣٤م)[١٣٨]. يدحض ابن عثيمين أيضاً الأدلة التي يستخدمها أتباع المذاهب الأخرى، بصيغة أحاديث نبوية غالباً، لإثبات الطبيعة غير الإلزامية لستر الوجه والقدمين والكفين (المذهب الحنفي مثلاً)[١٣٩].

● المجال العام والفصل بين الجنسين

١ ـ القرآن

سورة الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٤.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٢.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٩.

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

سورة الأحزاب: ٥٣

﴿... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً﴾.

٢ ـ الحديث

عن عبد الله [هو ابن مسعود] عن النبي (ﷺ) قال: «صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حُجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها».

عن أبي بكرة أن النبي قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

عن أبي هريرة أن رسول الله (ﷺ) قال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها».

اعتماداً على ما ذُكر من نصوص القرآن والحديث، عُدت مشاركة المرأة في المجال العام، حتى بغرض الصلاة في المسجد، مكروهة ومستفزة وتنتهك هذا المجال الذي ينتمي إلى الذكور وحدهم.

وباستخدام الأدلة الواردة آنفاً وغيرها من الأدلة المشابهة المأخوذة من القرآن والحديث، تعدّ رسالة التخرج في الفقه المقدمة إلى جامعة الملك سعود الإسلامية في الرياض، بعنوان: «ولاية المرأة في الفقه الإسلامي»، التي كتبها ح. أنور، اعتماداً على منهج السلفية التقليدية الجديدة، تعدّ ولاية المرأة مقيدة بمسؤوليتها عن مالها، بينما ينحصر عملها في الوظائف الطبية أو التعليمية المحددة دون السماح بالاختلاط بين الجنسين، وفي إمامة النساء الأخريات في الصلاة. أما أدوارها القيادية (ولايتها) في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقضائية والتعليمية والطبية والإعلامية فتعد غير شرعية[١٤٠]. وهو يؤكد ذلك على أساس الحديث الذي

---

(١٤٠) حافظ محمد أنور، «ولاية المرأة في الفقه الإسلامي،» (أطروحة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الإمام سعود الإسلامية، دار بالانسية، ١٩٩٩)، ص ١٠٧.

رواه أبو بكرة، وغير ذلك من الأسس. ويستشهد الهاشمي[١٤١]، وابن باز[١٤٢] بالحديث الذي رواه أبو هريرة لتحريم الاختلاط بين الرجال والنساء، الذي يمكن أن يؤدي إلى انتشار الفسق والفجور.

وعلى نحو مشابه، يحرّم ابن عثيمين على النساء لعب أدوار سياسية على أساس الحديث الذي ذكر فيه النبي أن النساء ناقصات عقل ودين والدليل التاريخي الذي يثبت أن النساء لم يشاركن في اختيار أيّ خليفة[١٤٣].

ما هي المبادئ الأساسية في منهج السلفية التقليدية الجديدة التي تعدّ مسؤولة عن هذا التفسير للأحاديث النبوية والنصوص القرآنية الواردة آنفاً؟

من هذه المبادئ الأساسية مفهوم الإرادوية الذي ناقشناه في الفصل الثالث، ويتضمن تعبيراً فقهياً عن إرادة الله. لهذا المفهوم مضامين مهمة تؤثر في كيفية تفسير الأدلة النصية القرآنية التي أوردناها آنفاً. على سبيل المثال، أعيدت قراءة/ تفسير الأمر القرآني الوارد في الآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور فيما يتعلق بقواعد اللباس للنساء (والرجال) بوصفه واجباً شرعياً ـ لا نصيحة أخلاقية ـ يجب أن تطبقه «الدولة الإسلامية» وتفرضه، دون أن تمنح النساء أيّ خيار في هذا الشأن. لذلك، فإن المفهوم المعياري للصورة الذهنية للمرأة ـ التي عدت عورتها[١٤٤] مختلفة عن عورة الرجل وفقاً لغالبية آراء الفقه التقليدي[١٤٥] الذي يشتغل علم أصول الفقه من منظور السلفية التقليدية الجديدة ضمن إطاره ـ شمل ستر الجسد بأكمله (بالحجاب/ الخمار/ الجلباب) باستثناء الوجه والكفين، أو في بعض الحالات تغطية الوجه أيضاً (بالنقاب)، وبني في علاقته بمفهوم المرأة المحجبة.

---

(١٤١) كما ورد في: Al-Hashimi, *The Ideal Muslimah*, p. 82.

(١٤٢) Ibn Baz, *Three Essays*, p. 21.

(١٤٣) < http://www.calgaryislam.com/articles/islaamic/current-affairs/563-women-in-masjids-andpolitics.html >, accessed January 14, 2011.

(١٤٤) راجع خالد أبو الفضل آراء الفقهاء الكلاسيكيين التقليديين حول تعريف «العورة». ويلاحظ أن التعبير استخدم غالباً في سياق مناقشات الفقهاء لما يجب ستره في أثناء الصلاة، وليس فيما يتعلق بما يجب ستره خارج أوقاتها، كما يشيع هذه الأيام. انظر: El-Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 255-258.

(١٤٥) المصدر نفسه.

من الملامح المميزة الأخرى لمنهج السلفية التقليدية الجديدة مقاربته اللاسياقية أو (في أفضل الحالات) المهمشة للسياق، لتفسير ومفهمة طبيعة المؤشرات والأدلة في القرآن ـ الحديث. وفيما يتعلق ببناء مفهوم «المرأة المسلمة» المعياري، يتضح ذلك على وجه الخصوص في قضية نظرة السلفية التقليدية الجديدة إلى الجلباب/ الحجاب وممارسة الفصل بين الجنسين. تبدو هذه الأوامر القرآنية معتمدة اعتماداً كبيراً على السياق[١٤٦]. ومن ثمّ، تسترشد السلفية التقليدية الجديدة بمنهج نصي تجزيئي لا سياقي، لا يسعى إلى إجراء أيّ تمييز بين الطبيعة الخاصة المحددة الممكنة في الآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب، والطبيعة الأكثر عمومية للآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور. لذلك، اعتمدت تفسيرات السلفية التقليدية الجديدة في هذا السياق على ما دعوتُه في الفصل السابق ملمح «تعميم الخاص» في منهجها ونزع الآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب من سياقهما التاريخي. غياب مقاربة المقاصد عنصر آخر من عناصر منهج السلفية التقليدية الجديدة يؤدي إلى هذا النوع من المنطق؛ أي إن الآيات القرآنية المتعلقة بالحجاب يمكن أن تفهم من حيث إنها تشجع بعض المبادئ الأساسية مثل الحشمة والحياء، وأن الحجاب كان وسيلة حساسة ثقافياً نحو تحقيق هذه المبادئ الأخلاقية وليس غاية في حدّ ذاته. فضلاً عن ذلك كله، أدى دمج السلفية التقليدية الجديدة لمفهومي السنة والحديث، لا سيّما رأيها في القيمة التأويلية لأحاديث الآحاد، إلى جعل الحديث آنف الذكر «مقيداً» فيما يتعلق بمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً. واعتماداً على هذه السمات والملامح المميزة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة لتفسير تعاليم القرآن والسنة، بني مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً بالإشارة المرجعية إلى مفهوم المرأة المحجبة والمعزولة، التي تبقى ضمن المجال الخاص لبيتها ونادراً ما تغامر بالخروج إلى المجال العام للأمة الذكورية[١٤٧].

---

(١٤٦) مثلما يؤكد المسلمون التقدميون. انظر الفصل ٧ من هذا الكتاب.

(١٤٧) انظر على سبيل المثال: Umm 'Abdillah Al-Waadi'eeyah, «The Manners of the Woman Leaving the House,» accessed October 16, 2007, <http://www.therightouspath.com>, and M. Ismail, *The Hijab Why?*, <http://www. saaid.net>

ج - النظرة إلى الحقوق والواجبات الزوجية

من أجل بناء هذا البعد لمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، يستخدم أتباع السلفية التقليدية الجديدة عدة آيات قرآنية والعديد من الأحاديث النبوية[١٤٨].

(١) القرآن

النساء: ٣٤: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾.

البقرة: ٢٢٨: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

(٢) الحديث

هنالك العديد من الأحاديث النبوية التي تسلّط الضوء على أهمية طاعة الزوجة العمياء للزوج بوصف ذلك واجباً دينياً وشرطاً مسبقاً للنجاة من العذاب في الآخرة، بما في ذلك الامتناع عن رفض الجماع الجنسي عندما يرغب الزوج، أو عن صيام النوافل[١٤٩]، أو رفض الرأي القائل إن النساء ناقصات عقل، أو واجب الزوجة في توفير المتعة الجنسية للزوج، الذي يشكل الأسّ المنطقي للنكاح (عقد الزواج)[١٥٠]. يمكن العثور على مجموعة من هذه الأحاديث في كتاب فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، مثل:

محمد شومان «الزوجة الصالحة» *Righteous Woman*.

---

(١٤٨) لدواعي الاختصار، لن يُناقش سوى عدد محدود منها في هذا الجزء من الفصل.

(١٤٩) الصوم في غير شهر رمضان.

(١٥٠) وفقاً لقانون الأحوال الشخصية الإسلامي (التقليدي)، «أهم الحقوق الزوجة التي يرسخها العقد إتاحة الزوجة جنسياً مقابل إعالة الزوج»، حسب كاسيا علي. حول هذا الموضوع، انظر: **K. Ali, «Money, Sex and Power: The Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of the Formative Period,» (PhD Thesis, Duke University, 2002).**

وكتاب مجدي الشهاوي «الخلافات الزوجية: الأسباب والعلاج» *Marital Discord: Causes and Cures*.

إضافة إلى كتاب ألّفه أحد أتباع السلفية التقليدية الجديدة، أحمد أبو سيف، بعنوان *The Choice of Every Woman*، حيث اعتمدت هذه الآراء على الأحاديث الصحيحة. نستشهد هنا بعدد محدود من الأمثلة:

عن أبي هريرة أن النبي (ﷺ) قال: «حق الزوج على زوجته لو كانت به قرحة فلحستها أو انتثر منخراه صديداً أو دماً ثم ابتلعته ما أدت حقه»(١٥١).

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله (ﷺ) خرج في أضحى أو فطر إلى المصلى ثم انصرف فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة فقال: «أيها الناس تصدقوا، فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار. فقلن وبم ذلك يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير»(١٥٢).

قال رسول الله (ﷺ): «لا ينظر الله إلى امرأة لا تشكر لزوجها وهي لا تستغني عنه»(١٥٣).

في كتاب أبي سيف، نجد الأحاديث الآتية حول الموضوع نفسه:

قال رسول الله (ﷺ):

«يا معشر النساء اتقين الله والتمسن مرضاة أزواجكن فإن المرأة لو تعلم ما حق زوجها لم تزل قائمة ما حضر غذاؤه وعشاؤه».

«لو أَمَرتُ أَحَداً أَنْ يَسْجُدَ لأَحَدٍ لأَمَرْتُ المَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا مِنْ عِظَمِ حَقِّهِ عَلَيْهَا».

«اثنان لا تجاوز صلاتهما رأسيهما: عبد أبق من مواليه، وامرأة عصت زوجها حتى ترجع»(١٥٤).

---

(١٥١) M. Shooman, *The Righteous Wife*, trans. Abu Talhah Dawood (Al-Hidaayah Publishing and Distribution, 1996); Abu Saif, *The Choice of Every Woman*, p. 115.

(١٥٢) M. Shooman, *The Righteous Wife*, pp. 12, 15 and 25.

(١٥٣) المصدر نفسه.

(١٥٤) Abu Saif, *The Choice of Every Woman*, p. 112.

ويستشهد الشهاوي بالأحاديث الصحيحة الآتية ويلاحظ أن من حق الزوج الحصول على المتعة الجسدية من زوجته في الأوقات كلها.

قال رسول الله (ﷺ):

«إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح».

«إذا الرجل دعا زوجته لحاجته فلتأته وإن كانت على التنور»[١٥٥].

ويستشهد محمد شومان في كتابه «الزوجة الصالحة» بالذهبي[١٥٦] (ت. ٧٤٨هـ)، الذي يقول في كتابه «الكبائر» فيما يتعلق بمفهوم «المرأة الصالحة»:

«فالواجب على المرأة أن تطلب رضا زوجها وتجتنب سخطه ولا تمتنع منه متى أرادها. . . وينبغي للمرأة أن تعرف أنها كالمملوك للزوج، فلا تتصرف في نفسها ولا في ماله إلا بإذنه. وتقدم حقه على حقها وحقوق أقاربه على حقوق أقاربها وتكون مستعدة لتمتعه بها بجميع أسباب النظافة ولا تفتخر عليه بجمالها ولا تعيبه بقبح إن كان فيه. ويجب على المرأة أيضاً دوام الحياء من زوجها وغض طرفها قدامه والطاعة لأمره والسكوت عند كلامه والقيام عند قدومه والابتعاد عن جميع ما يسخطه والقيام معه عند خروجه وعرض نفسها عليه عند نومه وترك الخيانة له في غيبته في فراشه وماله وبيته»[١٥٧].

ما هي الافتراضات التفسيرية التي تحكم منهج السلفية التقليدية الجديدة وتعدّ مسؤولة عن تبني هذه النظرة بوصفها مرتكزة إلى التعاليم المعيارية للقرآن ـ السنة؟

بغضّ النظر عن منهج السنة المرتكز على الحديث الذي ناقشناه آنفاً، هنالك عدد من الافتراضات التفسيرية للقرآن تولد هذا الجانب من نسخة

---

(١٥٥) M. Ash-Shahawi, *Marital Discourse: Causes and Cures*, (Houston, TX: Dar-us-salam Publishers, 2004), pp. 37-40.

(١٥٦) كان الذهبي عالماً مختصاً بالحديث ومرجعية في قواعد تفسير القرآن. انظر: <http:// www.sunna.org/history/Scholars/al_dhahabi.htm>, accessed January 15, 2010.

(١٥٧) M. Shooman, *The Righteous Wife*, p. 27.

السلفية التقليدية الجديدة للمفهوم المعياري لـ «المرأة المسلمة». على سبيل المثال، تفترض النزعة التفسيرية لـ «القصدية» التي ناقشناها وعرّفناها في الفصل السابق، بوصفها تركّز على مقصد المؤلف وغرض التفسير وأهمية قابليتها للاكتشاف، تفترض في الجوهر أن من الممكن تفسير النص القرآني بموضوعية تامة دون افتراضات أو أفكار مسبقة. وإلى جانب المعرفة (الإبسيتمية) ما قبل الحديثة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، يؤدي «القصد» إلى مقاربة تعدّ فهم مجتمعات التفسير ما قبل الحديثة لصورة المسلم المعيارية إما غير تفسيرية على الإطلاق (بل أوامر الإرادة الإلهية غير القابلة للنقاش)، أو تعد هذه التفسيرات الاحتمالات التفسيرية الشرعية الوحيدة التي يمكن أن تنتجها أدلة القرآن (والحديث) ذات الصلة. على سبيل المثال، تُفهم/تُفسّر الآيةُ ٣٤ من سورة آل عمران، والآيةُ ٢٢٨ من سورة البقرة، اللتان تتناولان قضية العلاقة بين الزوج والزوجة، بوصفهما تمنحان الزوج قوامة متأصلة من عند الله على الزوجة التي ينحصر واجبها في طاعة الزوج؛ لأنها الطريقة الوحيدة التي فهمتهما بها التفسيرات التقليدية والفقه التقليدي، حيث عدّت كلاً منهما قابلة للتطبيق في كلّ زمان ومكان بغض النظر عن تغير السياقات الاجتماعية أو الثقافية أو القانونية أو السياسية.

وهكذا، يستشهد محمد شومان، وهو باحث معاصر يتبنى فكر السلفية التقليدية الجديدة، بتفسير فقيه سعودي بارز هو السعدي (ت. ١٣٠٧) الذي يؤكد فيما يتعلق بتفسير الآية ٣٤ من سورة النساء، والآية ٢٢٨ من سورة البقرة، ما يأتي:

«. . . بسبب فضل الرجال على النساء وإفضالهم عليهن، فتفضيل الرجال على النساء من وجوه متعددة: من كون الولايات مختصة بالرجال، والنبوة، والرسالة. . . وبما خصهم الله به من العقل والرزانة والصبر والجلد الذي ليس للنساء مثله. . . فعلم من هذا كله أن الرجل كالوالي والسيد لامرأته، وهي عنده عانية أسيرة خادمة، فوظيفته أن يقوم بما استرعاه الله به. ووظيفتها: القيام بطاعة ربها وطاعة زوجها»[١٥٨].

---

(١٥٨) As-Sa'di, *Taysirul-Karim-Rahman*, as cited in M. Shooman, *The Righteous Wife*, p. 10.

من الملامح الأخرى المميّزة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، وناقشناه في الفصل السابق، التجزئة النصية: أي التحليل التجزيئي الخطي آية آية، وسورة سورة، والتعليق على النص القرآني والإهمال النسبي للنظم البنيوي والموضوع. على سبيل المثال، يمكن لمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً أن يربط بمنهج السلفية التقليدية الجديدة الذي يتجاهل/ يقلل أهمية آيات المساواة بين الجنسين الحاضرة في القرآن[١٥٩]، ويركز على بضع آيات، مثل الآية ٣٤ من سورة النساء، والآية ٢٢٨ من سورة البقرة (الواردتين آنفاً) لإعطاء الأولية لهيمنة الذكور على المساواة بين الجنسين. في هذا السياق، تؤكد شحادة، في معرض تحديد ما تصفه بالإسلام الأصولي، أن مؤيديه وممثليه يتشبثون بعناد بتفسير متحيز للقرآن والحديث، ويشددون على حفنة من الآيات والأحاديث التي يمكن تفسيرها بطريقة تزدري بالمرأة، مع تجاهل العديد من الآيات والأحاديث الأخرى التي تؤكد بوضوح لا لبس فيه المساواة الجندرية[١٦٠].

فضلاً عن ذلك كله، يؤدي منهج السلفية التقليدية الجديدة، بتوجهه الحرفي واللغوي المرتكز على توليفة تجمع الإرادوية الأخلاقية والدور المقيد للعقل، إلى تأويل يعدّ أيّ دلالة نصية في جملة معارف الحديث «الصحيح»، مثل تلك التي أوردناها آنفاً فيما يتعلق بالنساء، مساوية لمفهوم السنة، حتى إذا ناقضت العقل أو كانت منفرة من الناحية الأخلاقية (القيم المرتكزة على الواقع الموضوعي). لذلك، فإن هناك ملمحاً آخر لمفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، وفقاً لرأي السلفية التقليدية الجديدة، تمثله الزوجة المطيعة المستكينة والصامتة التي ينحصر واجبها الديني في إمتاع الزوج وإشباع رغباته (الجنسية).

(١٥٩) مثل الآية ٣٥ من سورة الأحزاب؛ والآية ٢١ من سورة الروم؛ والآية ١٨٩ من سورة الأعراف؛ والآية ٢٦ من سورة النور؛ والآية ١٣ من سورة الحجرات؛ والآية الأولى من سورة النساء. تؤيد هذه الآيات المساواة الوجودية بين الجنسين والمساواة الجوهرية بين البشر كلهم على الرغم من الاختلافات والفوارق في اللغة أو لون البشرة أو الإثنية. سوف نناقش بعضها في الفصل السابع فيما يتعلق بمفهوم المسلمين التقدميين لـ«المرأة المسلمة» المثالية دينياً.

(١٦٠) Shehadeh, *The Ideal Women*, p. 248.

الفصل الخامس

المسلمون التقدميون ـ مفهمة التراث الإسلامي ودراسته بغرض فهمه

يتألّف هذا الفصل من أربعة أقسام: يهدف القسم الأول إلى تقديم مناقشة حول بعض الموضوعات المحددة والمؤسسة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم. ويضع الثاني والثالث سياقاً تاريخياً لفكر المسلمين التقدميين فيما يتعلق بأغلبية أسلافهم الفكريين المنتمين إلى العالم الإسلامي والعالم غير الإسلامي. أما القسم الرابع فيقدم لمحة لمقاربة المسلمين التقدميين لمفهمة التراث الإسلامي ودراسته بغرض فهمه ومفهوم المعرفة (الإبستيمية) الحديثة/ الحداثية.

أولاً: المسلمون التقدميون: الموضوعات العامة المميزة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم وأهم الدعاة والممثلين

سوف أقدم في هذا القسم بعض الموضوعات العامة التي تُميّز وتُؤسّس نظرة المسلمين التقدميين[1] الإجمالية إلى العالم. من المهمّ أن نذكر منذ البداية أن مفهوم «التقدم» في تعبير فكر المسلمين التقدميين لا تجري مفهمته وفقاً لنظرة هيغل ـ فوكوياما إلى التاريخ/ الزمن بمعنى حتمية التغيير، بل إن «التقدم» مؤطر في مجال «احتمال» التغيير[2]. يستخدم موسى، أحد أبرز

---

(١) استعرت تعبير «تقدمي» من كتاب من تحرير عميد صافي سبق أن استشهدت به. انظر: O. Safi, ed., *Progressive Muslims* (Oxford: Oneworld, 2003).

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

المنظرين الفكريين خلف فكر المسلمين التقدميين، مفهوم «التقدم» بمعنى شيء «محتمل لا حتمي، مع الوعد بأن التغيير قد يحدث بأشكال متنوعة ومتعددة». ومن ثمّ، ووفقاً لهذا الفهم، لا يتأسّس مفهوم «التقدم» على «سرد توتاليتاري للتقدم المدفوع بالعلموية والرأسمالية الليبرالية»، أو فكرة «نظرية التقدم الحتمي أو الرؤيوي» المتأصلة في الإطار الأوسع للحداثة الفريدة[٣]. بدلاً من ذلك، تتمّ مقاربة التاريخ والاستقصاء التاريخي من منظور فوكوي (نسبة إلى ميشيل فوكو) يتصل بالنسب (السلالة)، وتعدّ وفقاً له «الأفكار، والمؤسسات، والممارسات منتجات فريدة لتجمعات تاريخية محددة، كاملة في ذاتها، دون الإشارة إلى القيم أو المثل اللاتاريخية التي تنجح أو تفشل في التوافق معها»[٤]. والمهم أن الإسلام «التقدمي» ليس «أيديولوجية جاهزة، أو عقيدة معيارية شائعة، أو حركة، أو مجموعة من المبادئ» كما يحذّر موسى، وليس مذهباً فكرياً؛ لأنه أكثر من مجرد نظرية منهجية لتفسير الشريعة، والعقيدة، والأخلاق، والسياسة الإسلامية. إن نظرة المسلمين التقدميين إلى العالم مؤسسة على أكثر من مجرد «هُوية، ونصوص، وممارسات، وتاريخ»[٥]. وبقدر أهمية هذه العوامل للمسلم التقدمي، فهي تضم أيضاً عاملاً إضافياً غير محدد «يشمل هذه الأشياء كلها التي تجعل المرء يشعر بالانتماء»[٦]. إن كونك، وإحساسك بأنك مسلم تقدمي، يعنيان في أفضل الحالات ـ كما يؤكد موسى ـ ممارسة مضمومة من الولاءات والالتزامات عملاً يطبّق[٧].

فضلاً عن أن «الرؤية الكونية»[٨] للمسلمين التقدميين باستخدام

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٤) H. Azam, «Sexual Violence in Maliki Legal Theory -From Discursive Foundations to Classical Articulation,» (PhD thesis, Duke University, 2007).

(٥) لكن ذلك لا يعني أن هذه العوامل لا تلعب دوراً مهماً في طريقة بناء النظرة إلى العالم.

(٦) E. Moosa, «Transitions in the 'Progress' of Civilization,» in O. Safi, ed., «Voices of Change,» Vol. 5, in V. J. Cornell, ed., *Voices of Islam* (London: Praeger, 2007), pp. 115-130 and 126.

(٧) Moosa, «Transitions,» pp. 115-118.

(٨) انظر: F. Esack, «Contemporary Democracy and Human Rights Project for Muslim societies,» in *Contemporary Islam*, ed. Abdul Aziz Said, et al. (London and New York: Routledge, 2006), pp. 117-129.

كلمات إيزاك، أحد أبرز المصممين والممثلين الفكريين لها، تتميز بالتزامات وولاء لبعض المُثل والقيم والممارسات والأهداف المعينة التي يتم التعبير عنها، وتأخذ شكلاً، في عدد من الموضوعات المختلفة. تتعلق هذه الموضوعات أساساً بقضايا تتصل بموضعة المسلمين التقدميين بالنسبة لـ: ١) القوى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية المسيطرة أو المهيمنة التي كثيراً ما تسمى «الإمبراطورية»؛ ٢) تراثهم الإسلامي الموروث؛ ٣) مفهمتهم لفكرة الحداثة.

من أبرز هذه المثل والممارسات الالتزام بما يدعوه إيزاك «التضامن المبدئي أو النبوئي»؛ أي الانخراط مع المجتمعات المهمشة والمضطهدة في العالم التي تواجه الظلم الفعلي. يجب التمييز/عدم الخلط بين هذا التضامن المبدئي وبين ما يدعوه إيزاك «الأخلاق المناسبة أو الموضعية»؛ أي حسب رأيه: الخطابات العامة الراهنة المهيمنة للمسلمين، التي تعد استراتيجية، ومنفعية، واستيعابية في طبيعتها[٩]. وبكلمات إيزاك، تتمثل الاهتمامات الأساسية للمسلمين التقدميين في:

«النضال [بطريقة مباشرة] ضد البنى العالمية للقمع الاقتصادي، والجندري، والجنسي... إلخ، وضمان أن يصبح المضطهدون مرة أخرى لاعبين فاعلين في التاريخ. يشمل هذا النضال بالنسبة لنا [نحن المسلمين التقدميين] محورية الدور الإلهي، وتخيل البشر بوصفهم «الناس»، الذين يحملون روح الله، وتقدير قيمة الإسلام بوصفه خطاباً تحريرياً»[١٠].

في هذا السياق، فإنّ هيمنة البنى والمؤسسات والقوى («الإمبراطورية») السياسية والاجتماعية والاقتصادية المرتكزة على السوق الحرّ الحديث، التي تدعم، وتحافظ على، أو لا تنتقد الوضع القائم (الظالم)، تواجه بمقاومة شديدة من المسلمين التقدميين وتناقض برأيهم نظرتهم الإجمالية إلى العالم، بما في ذلك فهمهم للإسلام؛ لأن «الإمبراطورية» حوّلت واختزلت الإنسان، حامل روح الله، إلى مستهلك اقتصادي بالأساس (*HOMO AECONOMICUS*)، ما ينتج تفاوتاً اقتصادياً

(٩) Esack, «Contemporary Democracy,» pp. 125-126.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

ضخماً بين غالبية سكان العالم الفقراء في الجنوب والأقلية الغنية في الشمال. ووفقاً لعميد صافي، تتألف هذه «الإمبراطورية» من قوى متعددة «تشمل القوى القمعية والمدمرة للبيئة للشركات متعددة الجنسيات التي ترتبط مصالحها الآن بمصالح الحكومات الأحادية للإمبريالية الجديدة... التي تضع الربح قبل حقوق الإنسان والمصالح الاستراتيجية قبل كرامة البشر»(١١).

من الموضوعات المركزية التي تنتشر في فكر المسلمين التقدميين الرغبة في إظهار مركزية كل إنسان، وفرادته، والقيمة المتأصلة فيه بوصفه متلقياً وحاملاً روح الله. ربما يجد هذا الرأي أوضح تعبير له فيما يقوله صافي:

«تكمن في صميم تفسير المسلم التقدمي فكرة بسيطة لكن ثورية: لحياة كل رجل أو امرأة، مسلماً كان أم غير مسلم، غنياً أم فقيراً، «شمالياً» أم «جنوبياً»، القيمة الجوهرية ذاتها بالضبط»(١٢).

ويضيف:

«تهتم أجندة المسلم التقدمي بنتائج وتبعات المقدمة المنطقية التي تؤكد أن للبشر كلهم القيمة الجوهرية ذاتها؛ لأن القرآن يذكرنا بأن في كل واحد منا نفس من الله»(١٣).

ومن ثمّ، يشدد المسلمون التقدميون على طبيعة الخالق الشمولية وشمولية الإيمان ذاته عبر إظهار اهتمام الله بالبشر عموماً والتسامي على التفاصيل الصغيرة للنزاعات والمشاجرات الدنيوية التافهة.

هنالك موضوع بارز آخر يحضر في فكر المسلم التقدمي يتعلق بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان. ينظر المسلمون التقدميون إلى خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان المنبثق من المناطق الجغرافية لمركز الإمبراطورية، بكثير من الريبة والشك؛ بوصفه يؤدي في أغلب الأحيان

---

(١١) Safi, *Progressive Muslims*, p. 3.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

وظيفة «حصان طروادة للاستعمار الجديد»[١٤]. ويُنظر إليه بعين الشك أيضاً؛ لأنه لا يرتقي إلى معاييره الأخلاقية ذاتها، لا سيّما فيما يتعلق بالقضايا التي تؤثر في المسلمين تأثيراً مباشراً (دون أن تنحصر فيها)[١٥].

في هذا السياق، يؤكّد إيزاك أن من الملامح والأهداف المهمة لكونك مسلماً تقدمياً «المجاهرة بالحقيقة أمام السلطة» عبر الانخراط في: ١) «نقد ذاتي مستمر يمكّن الملتزم بفكر المسلمين التقدميين من الولاء بكل إخلاص لمُثُل المجتمع العادل بطريقة تمنعه أيضاً من الانحياز إلى صفّ أصحاب الأجندات الخاصة أو توسع الإمبراطوريات...»؛ ٢) مواجهة الإمبراطورية في ضوء البند ١، دون تعريض الإنسانية المتأصلة في أولئك الذين تتألف منهم للخطر؛ ٣) مواجهة أولئك الذين ينتهكون داخل الأمة حقوق الإنسان الأساسية للمسلمين بذريعة حماية المجتمعات الإسلامية من الإمبراطورية[١٦].

يعني هذا كله أن المسلمين التقدميين ينخرطون في «نقد متعدد» «يستلزم مقاربة متعددة الرؤوس اعتماداً على نقد متزامن للعديد من المجتمعات والخطابات التي نتموضع [نحن المسلمين التقدميين] فيها»[١٧]. ومن ثمّ، يعني كونك مسلماً تقدمياً تحدّي بُنى الظلم، ومقاومتها، والسعي إلى إسقاطها بغض النظر عن الأصول الفكرية وتاريخ التطور العرقي.

وإلى جانب التشديد على الكرامة المتأصّلة في كل إنسان، تعدّ قيم العدالة الاجتماعية والمساواة الجندرية والتعددية الدينية القوى المحركة الرئيسة خلف النظرة الأخلاقية ـ الدينية للمسلمين التقدميين. وبذلك، يتميز المسلمون التقدميون:

«بسعيهم إلى تحقيق المجتمع العادل والتعددي عبر دراسة الإسلام بطريقة نقدية، وبذل جهد لا يكلّ لتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوكيد

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(١٥) S. Mahmood, «Secularism, Hermeneutics, Empire: The Politics of Islamic Reformation,» *Public Culture*, vol. 18, no. 2 (2006), pp. 323-347.

(١٦) Esack, «Contemporary Democracy,» pp. 125-126.

(١٧) Safi, *Progressive Muslim*, p. 2.

المساواة الجندرية بوصفها مؤسسة لحقوق الإنسان، ورؤية للتعددية الدينية والإثنية، ومنهج للمقاومة اللاعنفية»[١٨].

تلعب العدالة والمساواة الجندرية على وجه الخصوص دوراً بالغ الأهمية في الفكر الإجمالي للمسلمين التقدميين؛ لأنها تعد «مقياس الاهتمامات الأوسع بالعدالة الاجتماعية والتعددية»[١٩]. ولذلك تعدّ العدالة والمساواة الجندرية شرطاً لازماً وضرورياً لفكر المسلم التقدمي. وبكلمات صافي:

«. . . لا يمكن للأمة الإسلامية ككلّ تحقيق العدالة إلا إذا ضمنت العدالة للنساء المسلمات. باختصار، لا وجود لتفسير تقدمي للإسلام دون عدالة جندرية. إن العدالة الجندرية عامل حاسم الأهمية وجوهري ولا يمكن الاستغناء عنه. وعلى المدى الطويل، سوف يحكم على أيّ تفسير للمسلمين التقدميين اعتماداً على حجم التغيير في العدالة الجندرية التي يمكن إنتاجها في المجتمعات المحلية الصغيرة والكبيرة»[٢٠].

وبذلك، يسعى المسلمون التقدميون إلى تحقيق حركة نسوية إسلامية معترف بها شرعياً.

يرتبط مفهوم «الجهاد» في فكر المسلمين التقدميين ـ الذي خضع لجدل حادّ وتعرض مراراً لسوء الفهم ـ ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «الاجتهاد» المتصّل به عبر الجذر اللغوي. وفي الحقيقة، فإنّ من المكونات الجوهرية لفكر المسلمين وفقاً لصافي «جهادهم» في سبيل «طرد شياطيننا الداخلية وجلب العدالة إلى العالم عموماً عبر الانخراط في تفسير تقدمي ونقدي للإسلام [الاجتهاد]»[٢١]. وعبر دعم هذا الرأي ومساندته وتبنيه يأمل المسلمون التقدميون بتغيير الخطابات الراهنة حول الجهاد من الاندماج في

---

(١٨) O. Safi, «Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim In North America,» <http://sufinews.blogspot.com/2005/10/cahllenges-and-opportunities-for.html>, accessed may 26, 2011.

(١٩) O. Safi, «What is Progressive Islam?» <http://etext.lib.virginia.edu/journals/jsrforum/pdfs/SafiProgressive.pdf>, p. 49, accessed May 26, 2011.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) Safi, *Progressive Muslim*, p. 8.

المصفوفات التحليلية والمفهومية الجيوسياسية والأمنية - الإرهابية، إلى نضال فكري وأخلاقي داخلي وجهاد لا عنفي أساساً ومقاومة للقوى التي تناقض نظرتهم الإجمالية إلى العالم[٢٢].

يكمن في صميم هذه «الرؤية الكونية» للمسلمين التقدميين توكيد قويّ أيضاً على الروحانية والعلاقات الشخصية المستندة إلى تعاليم بعض الأخلاقيات الصوفية «الرومانسية أو المثالية» عند التعامل مع إخوانهم من البشر بطريقة «تستدعي وتتذكر دوماً الحضور الإلهي والخصال في كلٍّ منهم»[٢٣].

ومثلما يؤكد باميه فإن هذا الجانب من نظرة المسلمين التقدميين إلى العالم[٢٤] تمثل بطرق عديدة ترشيد الصوفية وعقلنتها[٢٥].

من الجوانب المهمة الأخرى لفكر المسلمين التقدميين التشديد على نشاطية الناس العاديين التي تعبر عن مثله وقيمه. وبكلمات صافي:

«يتضمن الالتزام التقدمي بالضرورة الاستعداد للانخراط باستمرار في قضايا العدالة الاجتماعية كما تكشفت على أرض الواقع في حقائق المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. كلاهما الرؤية والنشاط ضروريان. الفعل دون رؤية محكوم بالفشل منذ البداية/ والرؤية دون نشاط سرعان ما تنفصل عن الواقع»[٢٦].

بكلمات أخرى، يرى المسلمون التقدميون أن هناك رابطة قوية جداً بين الممارسة السليمة والعقيدة القويمة، حيث تؤدي الأولى إلى الثانية[٢٧]. لذلك، يمكن اعتبار فكر المسلمين التقدميين فلسفة عمومية

---

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) يصف الفكر الإسلامي التقدمي بأنه «تأويل الإسلام» لأسباب وجيهة كما سنثبت في الفصل الآتي.

(٢٥) M. Bamyeh, «Hermeneutics against Instrumental Reason: National and Post-National Islam in the 20th Century,» *Third world Quarterly*, vol. 29 (2008), p. 3567.

(٢٦) Safi, *Progressive Muslim*, p. 7.

(٢٧) F. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997).

محفزة لتحديث الحياة الدينية اعتماداً على النشاط والعمل، مع توضيح شكل الحياة الروحية (لا الدنيوية) في المجتمع الحديث[٢٨].

ينتشر أتباع الفكر الإسلامي التقدمي في شتى أنحاء العالمين الإسلامي وغير الإسلامي. في هذا السياق، يكتب صافي في مقالته «ما هو الإسلام التقدمي؟»[٢٩]، ما يأتي:

«سيكون من الخطأ الواضح اختزال ظهور الإسلام التقدمي في مجرد «الإسلام الأمريكي»؛ إذ ينتشر المسلمون التقدميون في كل مكان من الأمة الإسلامية في العالم. وحين يتعلق الأمر بالتطبيق الفعلي للفهم التقدمي للإسلام في البلدان الإسلامية، هنالك مجتمعات معينة في إيران وماليزيا وجنوب إفريقيا، تقود ـ ولا تتبع ـ الولايات المتحدة».

وبغضّ النظر عن أولئك الباحثين الذين استشهدنا بأعمالهم في هذا الفصل إلى الآن، هنالك حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة؛ والراحل نصر حامد أبو زيد، أستاذ «الإسلام والإنسانوية» في جامعة أوتريخت (هولندا)؛ وعبد الكريم سروش، الباحث والمفكر الإيراني البارز المقيم في واشنطن[٣٠]؛ وف. أ. نور، الباحث المختص بالعلوم السياسية والناشط في مجال حقوق الإنسان في ماليزيا[٣١]؛ و(الراحل) نوركوليش ماجد (ت. ٢٠٠٥)، المفكر الإسلامي البارز في إندونيسيا؛ وعلي أصغر، المهندس والناشط الحقوقي، والباحث الإسلامي في الهند[٣٢]؛ وإينيس كاريتش ومصطفى سيريتش، الأستاذان في قسم الدراسات الإسلامية في كلية العلوم الإسلامية في سراييفو (البوسنه)[٣٣]؛ وعبد القدير طيوب وسعدية شيخ، المحاضران في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة كيب

(٢٨) Bamyeh, «Hermeneutics,» p. 571.

(٢٩) O. Safi, «What is Progressive Islam?,» *International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (December 2003), p. 49 [48-49].

(٣٠) <http://www.drsoroush.com/English.htm>.

(٣١) <http://www.othermalaysia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=15&Itemid=6>.

(٣٢) <http://www.csss-isla.com/IIS/aboutus.php>.

(٣٣) <http://www.fin.ba/baindex-a-z/prof.-dr.-enes-kari-/h-3.html;http://www.fin.ba/ba/index/-a-z/prof.-dr.-mustafa-cerec-/h-3.html>, accessed May 26, 2011.

تاون (جنوب إفريقيا)[٣٤]؛ وكاسيا علي، الأستاذة المساعدة في قسم الأديان بجامعة بوسطن[٣٥]؛ وأسما بارلاس، أستاذة السياسة ومديرة مركز دراسة الثقافة والعرق والإثنية (إيثاكا)؛ وأمينة ودود، الأستاذة المساعدة في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة فرجينيا كومنولث[٣٦] (الولايات المتحدة)؛ والكثير غيرهم. يعيش العديد من المفكرين المسلمين التقدميين في الغرب ويدرسون في الجامعات الغربية. نال بعضهم الشهادات العليا من هذه المؤسسات، وفي بعض الحالات تلقوا أيضاً تدريباً تقليدياً على العلوم الإسلامية[٣٧]. والمهمّ أن مجموعة المفكرين والناشطين المسلمين التقدميين تضمّ عدداً كبيراً من النساء اللاتي استرشدت أفكارهن إلى حدٍّ بعيد بالخطابات المحيطة بالدراسات النسوية النقدية المعاصرة والعدالة الجندرية. وبكلمات صافي:

«يمثّل المسلمون التقدميون خلافاً لأسلافهم من المسلمين الليبراليين ائتلافاً عريضاً من الناشطين والمفكرين المسلمين من الرجال والنساء. ومن السمات المميزة لحركة المسلمين التقدميين بوصفها طليعة (ما بعد) الحداثة الإسلامية المستوى المرتفع من المشاركة الأنثوية إضافة إلى التوكيد على حقوق المرأة باعتبارها جزءاً من مشاركة أوسع في حقوق الإنسان»[٣٨].

من السمات الأخرى المميزة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم فهمهم لمفهوم الإسلام. على العموم، لا يُنظر إلى الإسلام ضمن إطار دين مشيّأ أو ثقافة متجسدة، بل ـ باستعارة عبارة كارا مصطفى ـ بوصفه مشروعاً حضارياً يتقدم؛ أي:

«دينامي ويتجاوز التشييئ والتجسيد؛ ظاهرة عالمية حقاً قابلة للتبني عبر الانقسامات الثقافية والوطنية والإثنية؛ بنية ما فوق ثقافية ذات طبيعة استيعابية وتفاعلية (أي: تفاعلية بطريقة استيعابية)؛ كنز ثمين من الثروات

(٣٤) <http://web.uct.ac.za/depts/religion/Staff/tayob.php>, accessed May 26, 2011.

(٣٥) <http://www.bu.edu/religion/faculty/bios/ali.html>, accessed May 26, 2011.

(٣٦) <http://www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html>, accessed May 26, 2011.

(٣٧) انظر لائحة الكتّاب المساهمين في كتاب «المسلمون التقدميون».

(٣٨) Safi, «Challenges and Opportunities».

الحضارية التي تخدم البشرية جمعاء؛ وفي حالة من التقدم المتواصل لكن مع مجموعة جوهرية ثابتة من المعتقدات والممارسات التي ترتبط في نهاية المطاف بالميراث التاريخي للنبي الكريم»[٣٩].

وبدوره، يعد الإسلام المتجسد تاريخياً، أو ما يدعوه محمد أركون «الحقيقة الإسلامية» كما يتجلى في التراث الإسلامي التاريخي، «نتيجة لعملية بناء تاريخية واجتماعية مستمرة للبشر؛ . . . سلسلة من الحقائق السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية والقضائية المنجزة على أرض الواقع . . .»[٤٠].

من الملامح البارزة الأخرى للفكر الإسلامي التقدمي النظر إلى الاعتبارات الأخلاقية ـ الدينية بوصفها أسمى أداة تأويلية في مقاربة المسلمين التقدميين لتفسير أدلة القرآن والسنة[٤١]، إلى جانب إعطاء دور حيوي لمفهوم التجذّر الاجتماعي الثقافي لبعض جوانب التراث الإسلامي ومصادره الرئيسة. وبذلك، يتميّز فكر المسلمين التقدميين «بالبحث عن جوانب أخلاقية وإنسانية في الميراث الفكري الإسلامي و[قوة] مضادة للتبلد الأخلاقي»[٤٢]. وفي الحقيقة، يتمثل أحد مبادئه المركزية الهادية «باستعادة الجمال في تراث الإسلام الأخلاقي الغني والواسع، واكتشاف أولوياته الأخلاقية الضرورية»[٤٣]. وكجزءٍ من هذه المقاربة، يدعو فكر المسلمين التقدميين إلى «تحليل دقيق لبعض من الافتراضات المعقدة والتأسيسية في الفلسفة الإسلامية الفقهية والأخلاقية»، وإلى التغيير المعرفي (الإبستمولوجي) والمعياري الضروري في البيئة الإسلامية «ما بعد الإمبراطورية» حسب تعبير موسى[٤٤]. في هذا الصدد، يعارض فكر

---

(٣٩) A. Karamustafa, «Civilizational Project in Progress,» in Safi, *Progressive Muslims*, pp. 109-110.

(٤٠) M. Arkoun, «Limits of Western Historical Boundaries,» in: *Contemporary Islam*, pp. 224 [215-227].

(٤١) سنقدم مناقشة مفصلة حول ذلك في الفصل القادم.

(٤٢) El-Fadl, «The Ugly Modern and Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam,» in: *Progressive Muslims*, ed., O. Safi (Oxford: Oneworld, 2003), pp. 33-78.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) E. Moosa, «The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law,» 1 UCLA, *J. Islamic & Near E.L.*, vol. 1 (2001), p. 3.

المسلمين التقدميين معارضة شديدة «إفقار الفكر والروح الذي جلبته الجماعات الإسلامية النصية ـ الحرفية ـ الاستبعادية مثل الوهابية وغيرها»، ويحمّلها المسؤولية ويتحداها[٤٥]. أن تكون مسلماً تقدمياً يعني كما يؤكد صافي «أن تتحدى بطريقة فاعلة وديناميةأولئك الذين يتبنون تفسيرات استبعادية، وعنيفة، ومعادية للمرأة [للتراث الإسلامي]»[٤٦]. في هذا السياق يرى المسلمون التقدميون أن مهمتهم تتمثل في إحياء ما في التراث من «حيوية، ووضوح، وتنوع»[٤٧].

مثلما سنناقش بمزيد من التفصيل في الفصل القادم، يعدّ منهج المسلمين التقدميين ـ خلافاً لما وصفناه في الفصل السابق بمنهج الحد الأدنى من التأويل الذي استخدمته مجتمعات التفسير التابعة للسلفية التقليدية الجديدة وأشباهها ـ يعدّ سياقياً بشكل شامل وتاريخياً بالطبيعة.

من السمات المهمّة الأخرى للفكر الإسلامي التقدمي زعمه تجاوز الخطابات الاعتذارية التي لم ينخرط فيها الحداثيون وحدهم، بل مجموعات تقليدوية وإحيائية أخرى ظهرت على الساحة في أثناء العقدين أو الثلاثة الماضية[٤٨]. تعتمد المقاربة الاعتذارية على عملية «تختزل المشكلات والممارسات المعقدة إلى أسسها الجوهرية من أجل تسجيل نقطة إيديولوجية [لصالحها]»[٤٩]. يعدّ هذا المنهج أيضاً لاتاريخياً، وفي الواقع الفعلي، يشوه التاريخ عبر محاولة تطبيق معايير الحاضر على الماضي. بدلاً من ذلك، يستهدف فكر المسلمين التقدميين أن يكون واعياً بالتاريخ دائماً وأبداً.

ترتكز نظرة المسلمين التقدميين إلى العالم على رأي محدّد فيما يتعلق

---

(٤٥) Safi, *Progressive Muslims*, p. 8.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) Moosa, «Transitions,» p. 126.

(٤٨) انظر على سبيل المثال: k. Ali, «Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law,» in: *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism*, O. Safi (Oxford: Oneworld, 2003), pp. 175-182; Moosa, «The Debts and Burdens of Critical Islam,» in: *Progressive Muslims*, pp. 120-126, and Safi, *Progressive Muslims*, pp. 20-22.

(٤٩) Moosa, «The Debts and Burdens,» p. 121.

بالأخلاق والدين. ومثلما سنؤكد بالتفصيل في الفصل القادم، يتبنى المسلمون التقدميون الموضوعية الأخلاقية التي تتمثل نقطة انطلاقها في التأمل الفلسفي في التجربة الفعلية للوجود الاجتماعي بدلاً من الاعتماد على النصّ المقدس وحده. إن مفاهيم مثل حقيقة أو عدالة أو أخلاق، تعدّ مجسدة بالبداهة للفضيلة الواضحة دون لبس، ولا تنبثق بالضرورة من أي عالم ما ورائي. ووفقاً لهذا الرأي، لا يأمر الدين بـ «العدل» أو الأخلاق، بل ينال القبول لأنه عادل وأخلاقي(٥٠).

تعد السمات الموجزة آنفاً مجرد عينات نموذجية للموضوعات والأفكار والقيم الرئيسة التي تؤسس نظرة المسلمين التقدميين إلى العالم، وتمثل جهازاً تجريبياً لتحديد معالم/ ووصف طريقة معينة «لكونك، وشعورك بأنك مسلم»، مسلم تقدمي.

ثانياً: أسلاف المسلمين التقدميين من المفكرين الغربيين في مفهمة التراث الإسلامي ودراسته بغرض فهمه(٥١)

يتضح مما أكدناه آنفاً أن المسلمين التقدميين لا يتبنون الثنائيات التقسيمية التي شاع استخدامها، مثل التراث مقابل الحداثة، والعلمانية مقابل الدين، أو التعميميات التبسيطية مثل الحداثة=الغرب أو التراث الفكري/ الحضاري اليهودي ـ المسيحي. ومن أجل تحسين فهمنا لطريقة انخراط المسلمين التقدميين في التراث الإسلامي ومفهمته، وأسلوب مقاربتهم للحداثة وإبستمولوجيتها (وهذه مهمة القسمين اللاحقين من هذا الفصل)، يجب وضع فكر المسلمين التقدميين في السياق الأوسع لا للحركات الفكرية السابقة المؤسسة على التراث الإسلامي الأصيل التي ظهرت في عالم الأغلبية المسلمة فقط، بل تلك التيارات الفكرية التي تعود أصولها إلى عالم الأغلبية غير المسلمة التي يمكن اعتبارها أسلافه فيما يتعلق بكيفية تعاملها مع المسائل المتصلة بتفسير الدين والنصوص

---

(٥٠) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience -Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion* (Leiden: E. J. Brill, 2009), pp. 93-115.

(٥١) يعتمد هذا القسم على عمل ب. رايت: Modern Qur'anic Hermeneutics,« (Ph D., University of North California, Chapell Hill, 2008).

المقدسة، وبوصفها نتيجة طبيعية لتفسير التاريخ والزمن. وكذلك لأن فكر المسلمين التقدميين، مثلما سنقدم الحجة لاحقاً، يتميز بالتعددية الإبستمولوجية، والمرونة المنهجية، والوعي الذاتي الذي يدمج الإبستيمية الحديثة عند تعريف الذات.

يقدّم رايت في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه، «التأويل القرآني الحديث»، حجة مقنعة لإثبات الارتباط التأويلي والفكري بين النقد والفلسفة حسب المذهب الرومانتيكي الأوروبي، وبعض التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة حسب رأيه، لا سيّما في حالة «النهضة الأدبية المصرية» التي تجسدت في أعمال باحثين ومفكرين مصريين مثل أمين الخولي (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦)، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ ـ ٢٠١٠). وأؤكد أن هذا ينطبق أيضاً على فكر المسلمين التقدميين كما نعرّفه في هذه الدراسة.

يقدم رايت الحجّة على أنه في أعقاب ما يسميه هودجسون «الثورة التقانية»[٥٢] التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، طور مفكرون رومانتيكيون أوروبيون، من أمثال فيكو (١٦٨٨ ـ ١٧٤٤)، ولوث (١٧١٠ ـ ١٧٨٧)، وإيكهورن (١٧٥٢ ـ ١٨٢٧)، وفون هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، وفيكتور هوغو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥)، «استراتيجيات للقراءة مصممة لتأخذ بالاعتبار إحساساً حديثاً جديداً بالزمن أو مصاحباً لإيقاعه» أصبح لأول مرة في التاريخ مدركاً بطريقة واعية «وشاعراً بالتمايز بين الزمنية الطبيعية والتاريخية والثقافية العابرة» أو التغيير[٥٣]. مهدت هذه المفهمة الجديدة للزمن لظهور أنماط فكرية جديدة وطرق للتفكير بموضوعات مثل طبيعة

---

(٥٢) يجب عدم الخلط بينها وبين الثورة الصناعية؛ نظراً لأنها أوسع نطاقاً ولا تشمل صناعات متقدمة فقط، بل عوامل مجتمعية مثل الصناعة المصرفية، والرعاية الصحية، والشرطة. . . إلخ. انظر: M. Hodgson, *The Venture of Islam, 3 Volumes* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

(٥٣) Wright, «Modern Qur'anic Hermeneutics,» pp. 19-18.

تختلف الزمنية العابرة التاريخية أو الثقافية عن الزمنية العابرة الطبيعية عبر ثلاث طرق، فخلافاً للتغيير الطبيعي، يخضع التغيير التاريخي بوصفه محدداً للواقع الاجتماعي لمتغير «التسارع» و«التباطؤ» ويتميز بـ«بالتنوع» و«تعددية المستويات».

H. White, Foreword to K. R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History-Timing History, Spacing Concepts*, trans. T. S. Presner [et al.] (Stanford: Stanford University Press, 2002), p. xi.

ودراسة التاريخ/الماضي، والعامل البشري، والدين، وتفسير النصوص المقدسة[٥٤].

كان لهذا الإحساس الجديد بالزمن، الذي لم يظهر بوضوح في تفكير وكتابات المفكرين/الكتاب في عصر ما قبل الثورة التقانية، مضامين بالغة الأهمية فيما يتعلق بإدراك البشر للماضي والتاريخ والحديث عنهما. على سبيل المثال، كان من المعتقد أن الإحساس ما قبل الحديث بالزمن هو عالم قائم على الاتساق وعلى كتلة جامدة متراصة. وأولئك الذين عاشوا في أثناء العصور الوسطى لم يدركوا، ومن ثمّ لم يميزوا بين الزمن الطبيعي أو التاريخي أو الثقافي[٥٥]. وبذلك، لم يختبروا «الإيقاع المتناغم المصاحب للعصر التقني». وعدّوا الماضي نهائياً وثابتاً «وحاضراً إلى الأبد» في الحاضر. كان لحضور الماضي في الحاضر، كما أكّدنا في الفصل الثالث في سياق نظرة السلفية التقليدية الجديدة إلى العالم، وفرضه وتفضيله عليه، وظيفة مهمة في تأمين «الذاكرة الثقافية بوصفها مصدراً كامناً لسلطة الحاضر المرجعية»[٥٦]. وبدأ يُنظر إلى التاريخ والانخراط في كتابة التاريخ بوصفه فعلاً استرجاعياً واسترداديا بسيطاً.

وبعد التجهّز والاستعداد، وإدراك الإحساس الحديث والمساير للزمن والتناغم معه، وافق المفكرون الرومانتيكيون «نفسياً على النتيجة التاريخانية بأن للتاريخ تاريخاً ـ أو كما قد نقول اليوم ـ بأن الذاكرة الثقافية مشيدة مثلما هي موجودة»[٥٧]. ويؤكّد رايت وجود نتيجتين تاريخانيتين حاسمتين جرى استخلاصهما من هذا الإحساس الحديث بالزمن، وفقاً لكوسيلاك: «التاريخ عملية مفتوحة النهاية وليس علماً مغلقاً ومحتوماً»؛ وأن «هناك فجوة موجودة بين الأحداث التاريخية واللغة المستعملة لتقديمها ـ بواسطة اللاعبين المشاركين في هذه الأحداث والمؤرخين الذين يحاولون إعادة

---

(٥٤) C. Fasolt, *The Limits of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 3-45.

(٥٥) يعرف كوسيليك الزمن التاريخي بأنه «مرتبط بوحدات عمل اجتماعية وسياسية، بعمل محدد ومعاناة مجموعة معينة من البشر، وبمؤسساتها ومنظماتها».
Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, p. 110.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٧) Wright, «Modern Qur'anic Hermeneutics,» p. 19.

بنائها بطريقة استعادية»[٥٨]. تلقي هذه الطريقة الجديدة في التفكير نظرة نقدية على المعالجات السابقة للماضي وترى ضرورة «عدم منح أيّ معالجة ماضية للماضي سلطة مرجعية تستمر في الحاضر دون تمحيص دقيق»[٥٩]. ومن ثمّ، تشدد هذه المقاربة على أهمية العامل البشري في الطرق التي استخدمت للتعامل مع الماضي والتاريخ.

تأسست الفلسفة الرومانتيكية، المتجذّرة في هذه المفهمة المسايرة لإيقاع الزمن والتاريخ المعدل على ما يسميه رايت ممارسة «إعادة وصف» (تعبير مستعار من روتري)[٦٠] تولد «مفردات جديدة» و«تجعل من الممكن التفكير بأشياء لم يفكر بها سابقاً ـ تجعل من الممكن قول أشياء تُركت في خانة المسكوت عنه، أو قيلت سابقاً لكن تعرضت للنسيان أو الإهمال»[٦١]. فضلاً عن ذلك كله، تمثلت مهمة إعادة الوصف (وهذا أمر مهم) في تقديم بدائل للتقاليد المهيمنة و«بناء» سرديات (وهذا أمر مأمول) مضادة للذاكرة الثقافية الانتقائية التي تميز التراث التقليدي المهيمن»[٦٢].

طورت الفلسفة الرومانتيكية أيضاً مقاربة فريدة لتفسير الدين والنصوص المقدسة. وخلافاً لتراث التنوير الأوروبي و«نقده الأسمى»، لم يعدّ الفكر/الفلسفة الرومانتيكية الدين بقية عديمة النفع، أو لاعقلانية، أو خطرة من بقايا العصور ما قبل الحديثة، لكن أفضل وصف للعلاقة به، وفقاً لرايت، تقدمه كلمات فكرة ويست عن «التراصف النقدي مع تراث يمكّن وينشط ويقوي»[٦٣]. يرى رايت هذه العلاقة «مشروعاً للمصالحة مع الزمنية العابرة» التي يسميها العلمنة[٦٤].

من الملامح المهمة الأخرى للفكر الرومانتيكي إذاً «علمنة» أساليب

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥٩) المصدر نفسه، ٤٥.

(٦٠) R. Rotry, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 7-8.

(٦١) Wright, «Modern Qur'anic Hermeneutics,» p. 36.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٦٣) C. West, The American Evasion of Philosophy: *A Genealogy of Pragmatism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), p. 233.

(٦٤) Wright, «Modern Qur'anic Hermeneutics,» p. 47.

التفكير اللاهوتية الموروثة وتشغيل الدراسة التاريخية العلمانية للكتب المقدسة. لا يرتبط تعبير **العلمنة** هنا بمعناه المعاصر المغالي في مدلوله السياسي من حيث فصل الدين عن المؤسسات المجتمعية، لكن رايت يعرفه بأنه يشير إلى «حساسية حادة للسياق التاريخي» التي جلبها نهوض الثورة التقانية في أوروبا في القرن السادس عشر[٦٥]. بكلمات أخرى، يشير تعبير «علمنة» هنا إلى نمط من العملية الشاملة لوضع الكتب والكتابات الدينية في السياق وأنسنتها.

ومن ثمّ، تشير مقاربة الرومانتيكية هذه للدين والنصوص المقدسة في دلالاتها إلى «انتقال من اللاهوت إلى التأويل الثقافي والأنثروبولوجي» وتحول شامل من «الحقائق اللاهوتية الأبدية إلى التاريخانية»[٦٦]. أما كلمات هردر في سياق دراسة الكتاب المقدس فتعد مفيدة لفهم المقاربة الفلسفية الرومانتيكية للدين والكتابات المقدسة:

«اقرأ الكتاب المقدس بطريقة البشر: لأنه كتاب كُتب عبر العامل البشري للبشر؛ اللغة لغة البشر؛ البشر هم الوسيلة الخارجية التي كتب بواسطتها وحفظ؛ والبشر أخيراً هم المعنى الذي يجب أن يفهم به، وكل عامل مساعد يوضحه؛ إضافةً إلى الغرض الكلي والاستخدام الكلي الذي يجب أن يطبق عبره»[٦٧].

كان المفكرون الرومانتيكيون، كما يؤكد رايت، أسلاف مؤرخي الأدب في العصر الحديث؛ إذ يعدّ هؤلاء النصوص كلها، ومنها النصوص الدينية، مشغولات تاريخية «ترمّز» لغوياً جوانب من البيئة خارج النص الذي ينتج فيها، وتصبح شكلاً من «الرق» (اللوح) يجب تفحّصه بكل عناية للكشف عن البيانات المهمة[٦٨]؛ أي إن النصوص جميعاً، ومنها النصوص المقدسة، يجب أن تشتغل ضمن البعد المكاني ـ الزماني. من ناحية أخرى، لم تسع المقاربة ما قبل الحديثة للتاريخ، كما يؤكد رايت، إلى

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٦٧) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

«انتزاع النص المقدس من الافتراضات اللاهوتية المسبقة المصممة لعزله عن سياقه التاريخي»، على اعتبار وجود رابطة وثيقة ومباشرة بين القارئ المقيد بالتاريخ والنص اللاتاريخي[٦٩].

لكن الاعتقاد بالتاريخ الدنيوي للنص المقدس؛ أي الاعتقاد بتجذّر النص المقدس في واقع اجتماعي ـ ثقافي محدد متجسد في نظام لغوي محدد، لا ينكر بالضرورة أصله الإلهي. فضلاً عن ذلك كله، كما يؤكد رايت، لا يضعف تبني المفكرين الرومانتيكيين الرأي القائل بـ «أدبية» الوحي المنزل صحّة وشرعية اتصال النص بشيء يقف خارج التاريخ[٧٠]. ووفقاً لهذا الرأي، يشتغل النص المقدس عند نقطة تقاطع بين «المحاور» العمودية اللاهوتية واللاتاريخية ما قبل الحديثة، والمحاور الأفقية السياقية المقيدة بالزمن، التي تمّ إدراكها بوصفها قابلة للتعايش معاً.

لم تكن العمليات والأفكار التي دفعت الثورة التقانية الأوروبية محصورة في أوروبا والغرب فقط، بل أثّرت تأثيراً عميقاً أيضاً في عالم الأغلبية المسلمة. وشهد القرنان السادس عشر والسابع عشر على وجه الخصوص حقبة من تصدير وترسيخ النزعة التقانية وثورتها بواسطة الهيمنة العسكرية والاقتصادية الأوروبية واستعمار معظم أجزاء عالم الأغلبية المسلمة. وسوف يمارس هذا الدافع «التحديثي» المحفز، الذي أطلق عليه هودجسون اسم «التحول الغربي العظيم»، تأثيراً هائلاً في الطريقة التي سوف يرى عبرها بعض الفقهاء والباحثين والمفكرين المسلمين ميراثهم الإسلامي الثقافي ـ الديني (التراث الإسلامي) ويتعاملون معه. وعلى الرغم من أنّ الاستجابة لهذا «الغزو الاقتحامي» تفاوتت، كما ذكرنا في الفصل الثالث، بين الترحيب الحماسي والتشاؤم والازدراء المستدام، إلا أنّ البُعد المعنوي للثورة التقانية والزمن المتدفّق المصاحب لها، «حصان طروادة الأسلوبي»، كما يصفه رايت بطريقته المبدعة، أثّر في إدراك المفكرين المسلمين للزمن، وبدأ يعبر عن نفسه في الطريقة التي عملوا فيها على توجيه طاقاتهم الذهنية والمعرفية نحو

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٠.

دراسة الماضي الإسلامي. أمّا تبني التفكير الرومانتيكي الأوروبي وتكييفه من قبل بعض المفكرين المسلمين في العالم الإسلامي في القرن العشرين، مثل طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)، وأمين الخولي (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦)، ثم نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ ـ ٢٠١٠)، وعبد الكريم سروش (١٩٤٥ ـ)، فقد تمظهرا في الاستخدام المتزايد للأدوات الأدبية والتاريخية المتطورة والمتميزة التي طورها مؤرخو الأدب اعتماداً على الإقرار بالحاجة إلى وضع العلوم الإسلامية التقليدية بطريقة شاملة في السياق وغرسها في التاريخ متجاوزة تلك التي طورتها الدراسات الإسلامية التقليدية. ولا ريب في أن الدراسات الإسلامية التقدمية وفكر المسلمين التقدميين يرتبطان بصلة وثيقة مع الآراء والثمار الفكرية للنقد الرومانتيكي الأوروبي بقدر ارتباطهما بدراسة الماضي، والدين، والنصوص المقدسة. سيتّضح ذلك أكثر في الفصل الآتي حيث أناقش افتراضات المسلمين التقدميين التفسيرية للمصدرين الرئيسيين للتراث الإسلامي: القرآن والسنة.

ثالثاً: موضعة المسلمين التقدميين للفكر الإسلامي في السياق التاريخي منذ حقبة الحداثة التقليدية

قدّم القسم السابق لمحة موجزة للجذور والخلفية التاريخية الحديثة للفكر الإسلامي التقدمي المنبثقة من التراث الفكري للرومانتيكية الأوروبية. ويضع هذا القسم من الفصل فكر المسلمين التقدميين في السياق التاريخي، لا سيّما فيما يتعلق بما وصفناه في الفصل الثالث بالفكر الحداثي التقليدي، أقرب أسلافه إليه على صعيد مقاربته لمفهمة التراث الإسلامي وتفسيره.

ومثلما ناقشنا في الفصل الثالث، لا يعدّ المسلمون التقدميون أول جيل من المسلمين يواجه قضايا التراث (الإسلامي) والحداثة. ويقدم عميد صافي الحجّة في هذا السياق على أن فكر المسلمين التقدميين يمكن اعتباره في آن معاً استمراراً/ وخروجاً جذرياً على تراث امتد ١٥٠ سنة من «الإسلام الليبرالي»، إسلام الإصلاحيين البارزين في القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل محمد عبده (ت. ١٩٠٥)، وجمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧هـ)،

والسير سيد أحمد خان (ت. ١٨٩٨)، ورشيد رضا (ت. ١٩٣٥)، وعلي شريعتي (ت. ١٩٧٧)، وغيرهم.

عندما تحدثنا عن ظاهرة الحداثة التقليدية، أشرنا إلى محاولات الإصلاحيين الحداثيين التقليديين المذكورين آنفاً التوافق مع مقدم الحداثة والإبستيمية الحديثة. ويعدّ الحداثيون التقليديون من نواحٍ عديدة أقرب الأسلاف تاريخياً وزمانياً إلى المسلمين التقدميين(٧١). ويرى المسلمون التقدميون أن هؤلاء الإصلاحيين قاموا بالخطوات الأولى في «تعزيز المزج بين القيم الإسلامية والقيم الغربية الحديثة مع دافع ينبثق من داخل التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية ذاتها بوصفه إطاراً لدمج الحداثة»(٧٢)، وتلك سمة يستهدف فكر المسلمين التقدميين تعزيزها وتشجيعها والبناء عليها. لكن أثمن هدايا الحداثة إلى الحداثيين التقليديين في القرنين التاسع عشر والعشرين، العقلانية، كما يؤكد موسى(٧٣)، لم تؤدِّ إلى اعتناقهم الإبستيمية الحديثة في مجالي العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية كما استخدمتها التاريخانية الأدبية الحديثة الموصوفة آنفاً. لقد صاغ المفكرون المسلمون التقدميون الرأي القائل إن الحداثة التقليدية لم تكن حركة فكرية منظمة طورت منهجاً نظامياً لتفسير التراث الإسلامي يمكن أن يزيح أنطولوجيا التراث الإسلامي ما قبل الحديثة المتجذّرة في العمق. ومن ثمّ، يرى المفكرون المسلمون التقدميون أن الحداثيين التقليديين انخرطوا في الإصلاح بأسلوب مجزأ ومشتت، وأنهم لم يحاولوا التصدي للمشكلات العديدة التي جلبها تحدي الحداثة إلى شواطئهم على المستوى الجذري العميق، بل بطريقة نمطية(٧٤). فضلاً عن ذلك كله، عدّ المفكرون المسلمون التقدميون منهج المعرفة الذي استخدمه الحداثيون التقليديون مرتجلاً وجزئياً ومعتمداً على ردة الفعل غالباً. ومن ثمّ، يرى المفكرون المسلمون التقدميون أن الحلول التي عرضها الفكر الحداثي التقليدي، إن وجدت، كانت عامّة جداً في أغلب الحالات، ومتنافرة مع التراث ذاته.

---

(٧١) Moosa, «The Debts and Burdens,» pp. 117-120.

(٧٢) S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 15.

(٧٣) يشير إليهم ببساطة باسم الحداثيين المسلمين.

(٧٤) Soroush, *The Expansion*, pp. xv-xix.

وبكلمات باميه: «افترض [الحداثيون التقليديون] أن معنى الإسلام بيّن بذاته (أو يجب أن يكون كذلك على الأقل)، وكل ما نحتاج إليه هو تعلم التقاليد المبكرة للإيمان»[٧٥]. لكنّ المسلمين التقدميين يعتقدون بأن التحديات التي عرضتها الحداثة على المفكرين الحداثيين التقليديين كثيراً ما تطلبت عملية إعادة تفكير متعمقة بجملة المعارف ما قبل الحديثة التي ارتكز عليها صرح الإسلام التقليدي.

إضافةً إلى ذلك، يؤكد المنظرون والمفكرون الإسلاميون التقدميون أن الحداثيين التقليديين لم يفشلوا فقط في استخدام أدوات التاريخانية الأدبية الحديثة (كما أوجزت في القسم السابق) فيما يتعلق بالتراث الإسلامي، بل كانت الحركة برمّتها وجانبها الفكري في الجوهر ظاهرة مشتتة للإحياء الثقافي بعثتها تجربة الاستعمار المؤلمة، وتبعاتها الزلزالية الاجتماعية ـ السياسية، والاقتصادية، والثقافية، وليست محاولة منهجية ونظامية، في ضوء نقدي، لإعادة تفحص وتقصي التراث الإسلامي من الداخل، وحيث اعتبرت ضرورية ومهمة لإصلاحه.

في هذا السياق يلاحظ موسى:

«مع بعض الاستثناءات، لم يتمكّن الضوء النقدي للمعرفة الحديثة التي تطورت في العلوم الإنسانية من إنارة نظريات الحداثيين المسلمين كما طبّقت على تفسير النصوص المقدسة، والتاريخ، والمجتمع، وفهم الشريعة والعقيدة. وما لم يقم به [المسلمون الحداثيون] أو في بعض الحالات، ما رفضوا القيام به، كان إخضاع جملة المعرفة الإسلامية التاريخية برمّتها إلى النظرة النقدية لعملية صنع المعرفة (الإبستمية) في ظل الحداثة... وظلوا يشعرون بأن الإبستمولوجيا الإسلامية ما قبل الحديثة كما تجذّرت في علم الكلام وأصول الفقه كانت راسخة بما يكفي إن لم تكن منسجمة مع أفضل ما في الإبستمولوجيا الحديثة»[٧٦].

---

(٧٥) Bamyeh, Hermeneutics, p. 565.

(٧٦) Moosa, 'The Debts and Burdens,» p. 119.

يصف أبو زيد ذلك بأنه «حداثة دون عقلانية». انظر: H. N. Abu Zayd, «The Nexus of Theory and Practice».

لم تحاول مثل هذه المقاربة كما يؤكد العظمة أن تضع التفسيرات القديمة موضع المساءلة بطريقة جذرية. وحقيقة إنها لم تسعَ إلى وضع النصوص الدينية في سياقها التاريخي جعلتها برأيه «غامضة، ومترددة، ومتناقضة ذاتياً، ومعرّضة في كثير من الحالات للهجمات الأصولية التي راكمت قوتها على مدى العقدين الماضيين»[٧٧].

لذلك كله لم يخضع الميراث الفكري الإسلامي في أيدي هؤلاء الباحثين والفقهاء الحداثيين التقليديين إلى رؤية نقدية متعمقة لإبستمية (ما بعد) الحداثة، وهي الرؤية التي زعم فكر المسلمين التقدميين أنه أخضع نفسه لها[٧٨]. لقد كانت الحدود والتخوم الإبستمولوجية لفكر المسلمين التقدميين ـ كما سأثبت في القسم اللاحق ـ استيعابية للإسلام التقليدي ما قبل الحديث إضافة إلى التاريخانية الأدبية الحديثة التي قدمنا وصفاً موجزاً لتطورها الجماعي آنفاً في سياق الحديث عن المفكرين الرومانتيكيين الأوروبيين.

من ناحية أخرى يؤكّد المسلمون التقدميون أنهم يدركون ويعتقدون بقدرتهم على التغلب على نواقص وعيوب الفكر الحداثي التقليدي عبر الانخراط في عملية إصلاح شمولية ومنهجية للتراث الإسلامي القديم الموروث، والتصدي لأسبابه الجذرية عبر «تقصي تفاعل الدعائم النظرية للمشكلات الأخلاقية والعقدية والشرعية والاجتماعية والسياسية» بهدف توفير إطار موحد ومتّسق يمكن من العثور على «حلول منهجية، ومتناغمة منطقياً، ويمكن الدفاع عنها عقلانياً»[٧٩].

يوصلنا ذلك كله إلى السؤال الآتي: كيف يرى فكر المسلمين التقدميين طريقة تحقيق هذا الهدف؟ وعلى وجه الخصوص، على أساس أيّ مقاربة لمفهمة التراث الإسلامي ومفهوم الحداثة؟

---

(٧٧) Al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism,» in *Canonization and Decanonization*, ed., A.van der Kooij and K. van der Toorn (Leiden, 1998), p. 215.

(٧٨) انظر: Moosa, 'The Debts and Burdens,» pp. 113-128.

(٧٩) Ibid., pp. xix-xx; Cf. Bamyeh, «Hermeneutics,» p. 565.

رابعاً: مقاربة المسلمين التقدميين للتراث الإسلامي وفكرة الإبستيمية الحديثة المتأخرة

في هذا القسم نعرّف فكر المسلمين التقدميين فيما يتعلق بما يسميه موسى «ابتكار، وانقطاع، واستمرار»[٨٠] التراث الإسلامي المتراكم ومقاربته وفهمه لفكرة الحداثة المتأخرة[٨١]، ونظرته الأساسية إلى العالم. في هذا السياق، لا أهتم بمناقشة مفهوم الحداثة المتأخرة وإبستيميتها[٨٢] من وجهة نظر فلسفية، بل أحدّده بواسطة بعض من أهمّ سماته المميزة فيما يتعلق بعناصره الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، بما في ذلك التشديد على الفكر النقدي، والدينامية[٨٣]، والعقلانية، والتعددية الإبستمولوجية (المعرفية)/ المنهجية.

النقطة الأولى التي يجب توكيدها هي رفض مفهوم المسلمين التقدميين للتراث الإسلامي والانخراط فيه (بغرض فهمه) افتراض السلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بالطبيعة النكوصية للتاريخ/ الزمن والطبيعة السكونية الجامدة للتراث الإسلامي (انظر الفصل الثاني). وبغضّ النظر عن تبنّي الرأي المتعلق بالتاريخ والزمن الذي نادى به المفكرون الرومانتيكيون الأوروبيون كما ناقشنا آنفاً[٨٤]، يرتكز فهم المسلمين التقدميين للتراث على ديناميته و«بنائيته». ومن الافتراضات الجوهرية أن مفهوم التراث بما في ذلك مصادره النصية المعيارية الرئيسة، يخضع لعمليات تفسيرية يبنيها البشر، وأن من الضروري التمييز بين «الدين والمعرفة الدينية[٨٥]، والإسلام المعياري والتاريخي» (باستخدام مصطلح عبد الرحمن)[٨٦]، وبين

---

(٨٠) جملة مستعارة من موسى، انظر: «The Debts and Burdens».

(٨١) حسب تعريف أ. غيدنز. انظر: *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

(٨٢) كما طوره م. فوكو ليعني افتراضاً تاريخياً بدهياً يؤسس المعرفة وخطاباتها، ومن ثم يمثل «شرط احتمالها» ضمن حقبة معينة. انظر: *Order of Things: An Archaeology of the Human Science* (1966).

(٨٣) بمعنى تشديده على العامل البشري واحتمال التغيير.

(٨٤) انظر: Moosa, «Transitions,» pp. 124-126.

(٨٥) العبارة مستعارة من سروش في كتابه: (*Reason*).

(٨٦) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» in *Islam: Past Inuence and Present Challenge*, ed., A. T. Welch and P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

الشريعة (النظرة الإلهية إلى العالم) والفقه (فهم البشر لها)، حسب اصطلاح الفقه الإسلامي. وتزعم مقاربة المسلمين التقدميين إدراك وجود «عملية تفسيرية وبنائية معقدة بين النص المقدس والحكم الشرعي/ الفقهي يتدخل فيها العامل البشري»[(٨٧)]. ومن ثمّ، ليس ثمّة خلط بين معرفة التراث والتراث ذاته[(٨٨)]. فضلاً عن ذلك، يعدّ التراث والمعرفة به موضوعاً «للتوسّع والبناء» حسب تعبير سروش[(٨٩)]. ويُنظر إلى الدين بوصفه يرتقي جنباً إلى جنب العقل البشري، نظراً لاستحالة تجميده في إطار فهم وحيد ومستبدّ ومطلق وغير قابل للتغيير[(٩٠)]. بكلمات أخرى، يشدّد فكر المسلمين التقدميين على دور العامل البشري في العمليات التي يبنيها البشر ويتوسطون فيها جوهرياً لقراءة/ فهم التاريخ والنصوص المقدسة. وهذا هو السبب الذي يجعل المفكرين من المسلمين التقدميين يستخدمون أساساً عبارة فكر المسلمين التقدميين وليس الفكر الإسلامي التقدمي. يترجم هذا الوعي التفسيري لفكر المسلمين التقدميين في ما يعطيه من أهمية وتوكيد لتفحص الأبعاد الإبستمولوجية (المعرفية) والمنهجية المؤسسة والمحددة لصحة وصدقية مختلف النماذج التفسيرية الموروثة لمجمل تعاليم القرآن والسنة. وسوف يشكّل ذلك مادة الفصل اللاحق.

وبغضّ النظر عن مفهمة مفهوم التراث بوصفه يشتغل على مستوى إبستمولوجي (معرفي) بشري، يعدّ أيضاً بالغ التعقيد ومتعدد الأوجه؛ إذ يتألّف التراث، وفقاً لهذا الرأي، من عدد من التفسيرات المتنافسة، يمكن أحياناً أن تتبادل الاستبعاد فيما بينها، ومع ذلك تعتبر تكوينية له[(٩١)]. ويشبه قطعة ثمينة من النسيج المزركش المؤلف من كثير من الخيوط المتشابكة أو المتوازية التي تتجمّع معاً لتعطي النسيج تصميماً فريداً. لذلك، يعدّ فكر

---

(٨٧) A. N. Emon, «Towards a Natural Law Theory in Islamic Law: Muslim Juristic Debates on Reason as a Source of Obligation,» *JINEL*, vol. 3. Pt 1 (2003), pp. 3 [1-51].

(٨٨) Moosa, «Transitions,» p. 124.

(٨٩) Soroush, *Reason*.

(٩٠) Bamyeh, «Hermeneutics,» p. 573.

(٩١) Sh. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam, Abu Hamid Al-Ghazali's Faysal al-Tafriqa al-Islam wa al-Zanadqa* (Oxford: Oxford University Press, 2002), Introduction.

المسلمين التقدميين مفهوم التراث الإسلامي نتيجة لتبادل متدفّق للأفكار ويقر بوجود طيف واسع من التفسيرات المتأصلة فيه[٩٢]. ومن ثمّ، لا ينظر إلى طبيعة مفهوم التراث بوصفها سكونية جامدة، بل شيء يخضع لتغيرات وتقلبات التاريخ البشري، شيء يخضع للاستقصاء، والمساءلة، والتصحيح، والتقدم[٩٣]. ويستخدم موسى تشبيهاً مناسباً من علم الأحياء لوصف هذه الطبيعة لمفهوم التراث حسب الأسلوب الآتي:

«لا يشبه التراث «الرجعة الوراثية»، حيث لا تنتج بعض الكائنات الحية سوى سمات أسلافها دون تعديل، بل يشبه تلك التي تستمد سمات وخصائص من البيئة المحيطة من أجل تعديل التطور الوراثي لخلية أو كائن حي».

وفقاً لهذا الرأي، ينظر إلى التقاليد التراثية كلها، بما فيها الإسلام، بوصفها في حالة صيرورة[٩٤]. بكلمات أخرى، لا تتمّ مفهمة الفكر الإسلامي مثل «تصميم مسبق الصنع للكينونة»[٩٥]، بل كمفهوم دينامي، يتمظهر في العلاقة بين الماضي، الذي أنتج التراث الإسلامي، والحاضر الذي ما يزال التراث الإسلامي يعيش فيه[٩٦]. أما مسألة أصالة التراث الإسلامي في فكر المسلمين التقدميين، فهي مشيّدة على طول الخطوط التي حدّدها البيان الرابع للإعلان الختامي حول مسألة التراث والأصالة الذي أصدره المفكرون المسلمون العرب في مؤتمرهم الذي انعقد في الكويت عام ١٩٧٤. ومع تشديد البيان على قيم وأهمية إبداع الروح الإنسانية ودورها الحاسم، يؤكد:

«لا تتألف الأصالة من التشبّث الحرفي بالتراث، بل بالانطلاق منه إلى ما يتبعه، ومن قيمه إلى مرحلة جديدة تزيده ثراء وغنى وتطور قيمه.

---

(٩٢) Safi, *Progressive Muslim*, p. 7.

(٩٣) Moosa, «Transitions,» p. 123.

(٩٤) Safi, *Progressive Muslim*, p. 6.

(٩٥) Moosa, «Transitions,» p. 125.

(٩٦) Gaebel, M. Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das Philosophischi und Politische Denken Muhammad Abid Gabiris, (Berlin: Klaus Schwartz Verlag, 1995), pp. 5-45.

إن الإحياء الحقيقي للتراث لا يتمّ إلا عبر فهم مبتكر وتاريخي ونقدي له؛ عبر تجاوزه في عملية إبداعية جديدة؛ عبر ترك الماضي يبقى ماضياً بحيث لا يتصادم مع الحاضر والمستقبل؛ وعبر تمثل جديد له من وجهة نظر الحاضر والمستقبل»[٩٧].

واعتماداً على هذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، يعمل فكر المسلمين التقدميين على «دراسة التراث الإسلامي في ضوء الحاضر، ومشكلاته، وأسئلته، واحتياجاته»[٩٨]. بينما يؤكد باميه، الذي يستخدم تعبير «الإسلام التأويلي» المعادل لتعبير المسلمين التقدميين المستخدم في هذه الدراسة، أن هذه المقاربة للتراث الإسلامي ونصوصه الأساسية، تعترف بتعذّر مقاربته «بطريقة انتقائية واعتذارية»[٩٩]. ومثلما سنقدم الحجّة بمزيد من التفصيل في الفصل القادم، يرى أتباع منهج المسلمين التقدميين أن القرآن لا يقف ـ إذا جاز التعبير ـ فوق القارئ الحديث الذي يكتفي ببساطة بهضمه بطريقة مستكينة وسلبية، بل تبدأ عملية الفهم من المؤمن نفسه. والعلاقة بين المؤمن والتراث عبارة عن حوار. وبهذا المعنى وحده، يمكن للتراث الإسلامي ومصادره الأساسية الاستمرار عبر الحقب المختلفة اختلافاً شاسعاً ومخاطبة عقول تزداد تنوعاً وتبايناً، كما يؤكد فكر المسلمين التقدميين[١٠٠].

وانسجاماً مع المقاربة الوراثية القائمة على اتصال النسب للتاريخ التي وصفناها في القسم الأول من هذا الفصل، يُدرك التراث الإسلامي بوصفه مؤلفاً من قوى وأفكار متصارعة، وليس كياناً مثالياً خالياً من العيوب. على وجه الخصوص، يُنظر إلى الخطابات الفقهية الحساسة أيديولوجياً والمتجذّرة في الإطار الأوسع للثقافة، بوصفها مشحونة أيديولوجياً وباعتبارها ميادين تخضع فيها علاقات السلطة باستمرار إلى (إعادة) التفاوض[١٠١]. ومن ثمّ،

---

(٩٧) ورد في: I. J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (Albany: State of University of New York Press, 1990), p. 16.

(٩٨) Mansoor, *The Unpredictability*, p. 59.

(٩٩) Bamyeh, « Hermeneutics,» p. 573.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.

(١٠١) H. Azam, «Sexual Violence in Maliki Legal Ideology-From Discursive Foundations to Classical Articulation,» (PhD thesis, Duke University, 2007), p. 8.

وبالاتفاق مع رأي طلال أسد، يعدّ المسلمون التقدميون التراث شمولياً بالطبيعة ومتجذّراً في الإطار الأوسع لعلاقات السلطة، والصراع، وتنافس التفسيرات المتعارضة أو التقاليد التراثية الفرعية المعتمدة على مجموعة مشتركة من الافتراضات التي تربط الماضي والمستقبل الإسلامي بممارسة إسلامية محددة في الحاضر[١٠٢].

المنظور النقدي الحاسم سمة مميزة أخرى لكيفية مقاربة فكر المسلمين التقدميين لمفهوم التراث[١٠٣]. وخلافاً للمقاربات التي تتجنّب التراث[١٠٤] للإسلام، تتميّز مقاربة المسلمين التقدميين للتراث بكونها مواجهة جدية مع الطيف الكامل للفكر الإسلامي والممارسات الإسلامية[١٠٥]. وبكلمات عميد صافي:

«لا توجد حركة مسلمين تقدميين لا تواجه وتفهم «مادة» التراث الإسلامي ذاتها (المصادر النصية والمادية)... نحن [المسلمين التقدميين] نعتقد أن من الضروري العمل عبر التقاليد التراثية الموروثة للفكر والممارسة. في حالات معينة، ربما نستنتج أن تفسيرات معينة موجودة مسبقاً تفشل في تقديم دليل مرشد كافٍ اليوم. لكن نستطيع الزعم بطريقة مثمرة أننا نتخذ هذا الموقف بعد، وليس قبل، دراسة التراث جدياً. ومن أجل تجاوز بعض التفاسير الماضية للإسلام، علينا تفحصها بأسلوب نقدي متعمق»[١٠٦].

الدراسة الجدّية للموروث الإسلامي مع الاستعداد لإلقاء ضوء نقدي عليه سمة مميزة مهمة لكيفية موضعة فكر المسلمين التقدميين نفسه في العلاقة الدينامية بين التراث والحداثة. لذلك، يعدّ المسلمون التقدميون

---

(١٠٢) T. Asad, *The Idea of Anthropology of Islam* (Occasional Paper Series, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, March 1986); cf. Moosa, *Transitions*, pp. 123-126.

(١٠٣) Moosa, *Transitions*, pp. 123-126

(١٠٤) مثلاً، مقاربات لا تعد، وفقاً لنظرتها إلى العالم، المصادر الأساسية لنظرة الإسلام إلى العالم وجملة المعرفة المستنبطة والمكونة للتراث الإسلامي المتراكم، ذات قيمة، وليست لها سلطة مرجعية أو معيارية، ويجب عدم استخدامها مقاييس مرجعية على الإطلاق.

(١٠٥) Safi, *Progressive Muslims*, p. 7.

(١٠٦) المصدر نفسه.

أنفسهم «تقليديين نقديين»؛ أي إنهم «يتفحصون التراث ويستجوبونه باستمرار، ويسعون إلى طرح أسئلة مثمرة حوله»[(١٠٧)].

والمهمّ أن المسلمين التقدميين الذين يعتمدون على مفهومي «التقدم» و«التراث» الموصوفين آنفاً، لا يزعمون خلافاً لبعض المقاربات غير التقليدية للإسلام، إقامة قطيعة إبستمولوجية (معرفية) وانقطاع كليّ عن التراث الإسلامي[(١٠٨)]. ويؤكّد صافي أن مقاربة المسلمين التقدميين مرتكزة على نقد يستمدّ إلهامه من صميم التراث الإسلامي. ووفقاً لهذا الرأي يعدّ فكر المسلمين التقدميين نبتة (مطعمة) يجب أن تنمو في نهاية المطاف في تربة الإسلام لا سواها[(١٠٩)]. وفي الحقيقة، يستمر الإسلام بالنسبة للمسلمين التقدميين في احتلال موقع مركزي في المجادلات المعاصرة بين المسلمين، ويعدّ النص المشرّع النهائي للتراث الإسلامي[(١١٠)]. يستعمل جاهانباكش تعبير «العقلانيين الجدد»، بوصفه التعبير المعادل لـ «المسلمين التقدميين» المستخدم هنا، ويدعو إلى إسلام يعتمد على «الميراث الديني والأخلاقي والفكري الغني، لكنّه يستجيب بمعنى إيجابي وجدّي للضرورات الجوهرية للقيم الإنسانية الحديثة». فهو مشروع يتميز بعملية نقدية تتبنى عوامل مختارة من التراث الموروث المؤسس على مبدأ إبستمولوجي (معرفي) لتاريخانية الدين والطبيعة الدينامية للمعرفة الدينية[(١١١)].

وبغضّ النظر عن تبنّي تشديد الحداثة على الأهمية النقدية والدينامية، تبرز العقلانية بجلاء أيضاً في مقاربة المسلمين التقدميين لمفهمة التراث الإسلامي وتفسيره. وفي هذا السياق، يدعو المسلمون التقدميون إلى «تأصيل عقلاني للتراث الإسلامي [بوصفه] أداة منهجية لجعل التراث الإسلامي منتجاً من منتجات التخصيب الدينامي للمصادر النصية بواسطة

---

(١٠٧) Moosa, *Transitions*, pp. 118-126.

(١٠٨) Safi, *Progressive Muslims*, pp. 7-9.

(١٠٩) Safi, *Progressive Muslims*, pp. 2, 8 and 16.

(١١٠) S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 12-16.

(١١١) Soroush, *The Expansion*, pp. xv and xii.

نشاطية تأويلية مبتكرة...»[112]. ويطالب المسلمون التقدميون بعلم لاهوت عقلاني جديد، لا سيّما في مجال النظرية الأخلاقية والعقيدة، وذلك لأن العقيدة العقلانية يمكن أن تشكل ركيزة مؤسسة لإصلاح شرعي وفقهي، ومنصة انطلاق تأويلية لاستخدام المناهج الحديثة في التفسير تتميز باستيعابها للافتراضات العقلانية والتاريخية التي تفضل التحليل النقدي للتراث الموروث، بما في ذلك نصوصه المقدسة[113]. لذلك كله، يرحب فكر المسلمين التقدميين بالعقلانية النقدية بوصفها طريقة لتمكين الإيمان (الديني) وجعله وثيق الصلة بالحاضر والسياقات المتغيرة دائماً وأبداً[114].

ترتكز نظرة المسلمين التقدميين إلى العلاقة الدينامية بين التراث والحداثة أيضاً على تعددية إبستمولوجية (معرفية) أو منهجية عبر تبنّي الرأي القائل: إن المنهجيات الإبستمولوجية (المعرفية) المختلفة ضرورية إذا أردنا تحسين الاقتراب من الحقيقة[115]. وهذا يتميّز باستعداد المسلمين التقدميين لتبنّي ودمج مصادر المعرفة ومناهجها من خارج العلوم الإسلامية التقليدية وتوكيد مكانتها المعيارية الكامنة. وبذلك، تستمدّ نظرة المسلمين التقدميين إلى الكون مصدر إلهامها من الحركات الروحية والسياسية الأخرى وتتقاسمها معها[116]، بما فيها تلك المرتبطة بعلم العقيدة (اللاهوت) التحريري، والإنسانوية العلمانية، والحركات المرتكزة على العدالة الاجتماعية والجندرية في أمريكا اللاتينية، والولايات المتحدة، وأوروبا، وتجسدت في أعمال وفلسفة مفكرين مثل غوستافو غيتيريز، وليوناردو بوف، وم. ل. كينغ (الابن)، وريبيكا تشوب، وإدوار سعيد، ونعوم تشومسكي على سبيل المثال لا الحصر.

طوّر المسلمون التقدميون أيضاً فهماً محدداً للموقف تجاه مفهوم الحداثة (المتأخرة). على سبيل المثال، يؤكد موسى أن مقاربة المسلمين

---

(١١٢) Salvatore, «The Rational Authentication of Islamic Tradition in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri».

(١١٣) Soroush, *The Expansion*, p. xxii.

(١١٤) Ibid., p. xxii.

(١١٥) Esack, «Contemporary Democracy,» p. 127.

(١١٦) انظر حول ذلك: Esack, *Qur'an*, Liberation.

التقدميين وموقفهم تجاه الحداثة التي يواجهونها الآن يختلفان اختلافاً جذرياً عما خبره أسلافهم من المسلمين(١١٧). وهم على وعيٍ كاملٍ بالانقطاعات الإبستمولوجية (المعرفية) التي جلبتها الحداثة في ركابها. ويركّزون انتباههم على الدعائم الفلسفية والمفهومية للحداثة وتأثيراتها العميقة في تشتيت الأنظمة الفكرية اللاهوتية والأخلاقية ما قبل الحديثة وزحزحتها وتحديها(١١٨). لكنّهم لا يرغبون في جمع هذه الأنظمة الفكرية الحديثة مع تمظهراتها الخارجية الفعلية في المجتمعات الغربية، المعروفة باسم التحديث(١١٩). إضافةً إلى ذلك كله، لا يعدّ المسلمون التقدميون «التمثل الثقافي ـ الفكري للحداثة الفكرية ركيزةً مؤسسة للإصلاح [الإسلامي]»(١٢٠). وبذلك، وخلافاً للعديد من المفكرين المسلمين الحداثيين التقليديين، لم يعد المسلمون التقدميون «ينظرون إلى الفكرة السائدة عن الحداثة الغربية بوصفها شيئاً يجب محاكاته واستنساخه»(١٢١). تتميز مقاربة المسلمين التقدميين للانخراط في الحداثة بمحاولة لأشْكَلة تاريخ الجدل بين الإسلام والحداثة أو الإسلام والغرب عبر التبنّي النّقدي والانتقائي للأفكار والمفاهيم الحديثة في الخطابات الإسلامية المعاصرة وتكييفها.

وبذلك، من المهمّ ملاحظة أن المسلمين التقدميين يتبنون موقفاً نقدياً لما وراء السرديات المؤسسة للحداثة التقليدية وعصر التنوير التي تميزت بأفكار العقل الشمولي التشريعي والعلماني والموضوعي، والحقيقة الموضوعية(١٢٢). بدلاً من ذلك، يدعون إلى ما وصفه بن حبيب بأنه شكل من الحداثة البعدية المعتدلة(١٢٣)، حيث يتمّ السعي إلى الحقيقة في علاقة جدلية بين الوحي، والعقل، والسياق الاجتماعي ـ التاريخي الذي يتجذّران فيه. ووفقاً لهذا الرأي:

---

(١١٧) Moosa, «Transition».

(١١٨) Moosa, «The Debts and the Burdens».

(١١٩) Moosa, «Transition,» p. 117.

(١٢٠) S. Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals*, p. 10.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٤.

(١٢٢) D. L. Johnson, «Maqasid al-Shari'ah: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theology of Human Rights,» *Die Welt des Islams*, vol. 47, no. 2 (2007), pp. 149-187.

(١٢٣) S. Benhabib, *Situating the Self-Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992).

«فإن العقلانية والإيمان، وحقوق الإنسان والواجب الديني، والعدالة الفردية والاجتماعية، والعقل الجمعي والأخلاق الدينية، والعقل البشري والوحي الإلهي، تتعايش كلها بسلام معاً»(١٢٤).

فضلاً عن ذلك كله، يُعدّ فهم المسلمين التقدميين للعمليات التاريخية المؤدية إلى الحداثة نتيجة لعمليات عابرة للثقافة والسياسة والحضارة، وبذلك ينزع احتكار الزعم المتكرر بأن الحداثة منتج حضاري غربي نقي، وشمولي، وأحادي القطب.

في هذا السياق، يعد ما كتبه إيزاك مفيداً:

«هنا، لا نكتفي نحن [المسلمين التقدميين] بمجرد محاولة كسر احتكار الغرب لإنتاج خطابات الحداثة، بل نحاول استعادة الخطابات الحداثية المتعلقة بالنسوية، والعدالة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وإعادة التعبير عنها بلغة اصطلاحية إسلامية. وفي الوقت ذاته ننخرط في مهمة التعبير عن التقاليد التراثية التفسيرية ضمن الإسلام التي تجسد هذه القيم، ومن ثمّ نتحدى فكرة أن الحداثة مشروع غربي بوضوح لا لبس فيه»(١٢٥).

ولذلك، يعتمد فهم المسلمين التقدميين للحداثة على نظرية ثقافية للحداثة تتكشف وفقاً لها ضمن سياق ثقافي (أو حضاري) محدّد له نقاط انطلاق مختلفة ويؤدي إلى «حداثات» بديلة متباينة ومتعددة(١٢٦). ومن ثمّ، يتبنّى المسلمون التقدميون الرأيَ القائل إنّ العمليات الاجتماعية ـ السياسية والثقافية التي أحدثت تغييرات إبستمولوجية (معرفية) وأنطولوجية (وجودية) في النظرة الغربية إلى العالم وأدّت إلى مقدم الحداثة كما نعرفها اليوم تعدّ نتيجة لعملية دينامية من التفاعل الحضاري والبناء المتبادل عبر فضاءات عابرة للثقافة والسياسة والمجتمع. إضافةً إلى أن المسلمين التقدميين يعتقدون بأن هذه الإبستيمية الحديثة المتأخرة يمكن أيضاً أن تطبق ضمن

(١٢٤) M. Kadivar, «The Principles of Compatibility of Islam and Modernity,» <htt://www.irri-kiib.be/speechnotes/04/kadivar-En.htm>, accessed May 26, 2011.

(١٢٥) Esack, «Contemporary Democracy,» p. 127.

(١٢٦) A. Sajoo, Muslim Modernities: Expressions of Civil Imagination (New York: MacMillan, 2008).

إطار السياق الاجتماعي ـ الثقافي لمجتمعات الأغلبية المسلمة ما يؤدي إلى ولادة نمط متميز آخر من الحداثة.

خاتمة

حاول هذا الفصل: ١) رسم صورة لموضوعات مهمة ومؤسسة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم؛ ٢) وضع فكر المسلمين التقدميين في السياق والمكان فيما يتعلق بالأسلاف الفكريين في الغرب من بلدان الأغلبية المسلمة والأغلبية غير المسلمة؛ ٣) تقديم لمحة عن مقاربة المسلمين التقدميين لمفهمة وفهم التراث الإسلامي ومفهوم الحداثة.

في القسم الأول ذكرنا أن أفضل ما يميّز فكر المسلمين التقدميين و«رؤيتهم الكونية»، كما تطوروا بواسطة مساهمين في كتاب «المسلمون التقدميون»، عدد من الالتزامات والمُثل والممارسات التي يتبنّاها المتشبّثون بفكر المسلمين التقدميين بما في ذلك التزام قويّ بالعدالة الاجتماعية والجندرية واعتقاد راسخ بالكرامة المتأصلة في كلّ إنسان بوصفه يحظى بالتكريم الإلهي. وقدمنا الحجّة على أن من السمات المهمة ووثيقة الصلة بنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم انتقادهم للقوى المهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية المسؤولة عن تأبيد حالة الظلم المعاصرة الراهنة على الصعيدين السياسي والاقتصادي بين الجنوب الفقير والشمال الغني. من السمات البارزة الأخرى لفكر المسلمين التقدميين محورية الروحانية ورعاية العلاقات الشخصية المؤسسة على فلسفة صوفية أخلاقية أطلق عليها اسم «الإنسانوية الإسلامية»[١٢٧]. ورأينا أن توليد جوانب دينامية ومتعددة الوجوه للدراسة الإسلامية التقليدية ومقاومة مبالغتها في التبسيط وتفسيرها الاستبعادي المؤسس على البطركية (الأبوية) وكره النساء، سمة إضافية مميزة لفكر المسلمين التقدميين. فضلاً عن ذلك، أكدنا على صفة مهمة أخرى لفكر المسلمين التقدميين تتمثل في كونه مرتباً بطريقة توفيقية ومنخرطاً في حوار دائم مع الأجندات التقدمية للثقافات الأخرى، ويستمد إلهامه من الحركات التحررية مثل اللاهوت التحريري والإنسانوية العلمانية.

(١٢٧) Safi, «What is Progressive Islam?,» p. 48.

واعتماداً على استخدام المسلمين التقدميين للتاريخانية الأدبية الحديثة، التي مثّل المفكرون الرومانتيكيون الأوروبيون أسلافها الفكريين، عملنا في القسم الثاني على وضع فكر المسلمين التقدميين في السياق التاريخي فيما يتعلق بالتفكير الفكري والفلسفي الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لا سيّما فيما يتصل بكيفية مفهمة وتفسير التاريخ، والاستقصاء التاريخي، والنصوص المقدسة. وجرى التأكيد على أن كثيراً من الأفكار التي يتبناها المسلمون التقدميون، لا سيّما فيما يتصل بالاستقصاء التاريخي ودراسة النصوص المقدسة، ترتبط بتلك التي طورها واعتنقها المفكرون الرومانتيكيون الأوروبيون ويمكن اعتبارها عموماً استمرارية فكرية لأفكارهم على الرغم من اختلاف الحقب الزمنية والسياقات.

في القسم الثالث من الفصل قدمنا عرضاً للتاريخ النشوئي الفكري للمسلمين التقدميين وارتباطه بالحركات الفكرية الإسلامية المحلية في مجتمعات الأغلبية المسلمة. هنا، قدمنا الحجة على أن أفكار وقيم الحداثيين التقليديين في بدايات القرن العشرين ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بأهداف فكر المسلمين التقدميين. لكن جرت ملاحظة عدد من الاختلافات المهمة بين الجانبين.

في القسم الرابع والأخير تمثّل موضوع النقاش في مفهمة المسلمين التقدميين ودراستهم وفهمهم للتراث الإسلامي ومفهوم الحداثة المتأخرة وإبستيميتها. وفي هذا السياق، قدمت الحجّة على أن المسلمين التقدميين يعدّون طبيعة مفهوم التراث ديناميةً، ومنتجاً بشرياً للعديد من مجتمعات التفسير في الماضي والحاضر. فضلاً عن ذلك، جرى التوكيد على أن مفهوم الأصالة الثقافية ـ الدينية في فكر المسلمين التقدميين لا يعتمد على التشبث الحرفي بالتراث الإسلامي، بل على دراسة استقصائية مبتكرة وتاريخية ونقدية له. وبذلك، تعدّ هذه الدراسة الاستقصائية الجادة والنقدية للتراث الإسلامي سمة مميزة أخرى لفكر المسلمين التقدميين.

وفيما يتعلق بالحدود والتخوم الإبستمولوجية والمنهجية لفكر المسلمين التقدميين، أظهرنا أنها تستوعب الإبسيتمية الإسلامية التقليدية ما قبل الحديثة إضافةً إلى الإبستيمية الحديثة. كما أكّدنا على أن المسلمين

التقدميين يعدّون الحداثة نتيجة لعمليات عابرة للثقافة والسياسة والحضارة. ومن ثمّ، أكّدنا أن المسلمين التقدميين لا يتبنّون الرأي القائل: إن الحداثة نتاج حضاري غربي نقي، وشمولي، ووحيد القطب، بل يتصورونها أنماطاً متعددة ومتميزة حضارياً. وقدمنا الحجّة على أن هذا الوعي الإسلامي التقدمي متجذّر في صميم التقاليد التراثية القابلة للاستخدام، لكنها شمولية في نظرتها العنيدة مع قدرة على إعادة تحديد معنى الإسلام ذاته في ضوء الحداثة دون التخلي عن العوامل والمبادئ المحددة (بارامترات) للإيمان. وبذلك، فإنّ الانقسام المستخدم غالباً بين التراث والحداثة في سياق الخطابات المتعلقة بالإسلام والمسلمين تعدّ مصطنعة ومزيفة من قبل مؤيدي فكر المسلمين التقدميين وأخيراً، قدمنا الحجّة على أن المسلمين التقدميين ينأون بأنفسهم عن ما وراء السرديات والمزاعم الشمولية لعصر الأنوار والحداثة التقليدية، وأن من الممكن اعتبارهم متمسّكين بالشكل المعتدل لما بعد الحداثة وفقاً لبن حبيب، حيث تكمن الحقيقة في علاقة جدلية بين الوحي (النقل) والعقل والسياق. فضلاً عن ذلك، تمّ التأكيد على مسعى المسلمين التقدميين للجمع التركيبي بين الحداثة المتأخرة والتراث الإسلامي الموروث والحوار بين الثقافات اعتماداً على شراكة متساوية بهدف نهائي يتمثل في عالم متعدد المراكز ثقافياً ومؤسس على الاشتراكية الاقتصادية والمساواة الجندرية.

سوف يناقش الفصل القادم السمات المميزة لتأويل المسلمين التقليديين للقرآن والسنة ومضامينه التفسيرية.

الفصل السادس

نموذج المسلمين التقدميين للتفسير (المنهج) ومضامينه التفسيرية

على شاكلة ما عرضناه في الفصل الرابع حول منهج السلفية التقليدية الجديدة، يتمثّل الهدف من هذا الفصل في مناقشة السمات المميزة والمحددة لمنهج المسلمين التقدميين في تفسير القرآن والسنة ومضامينه التفسيرية.

أولاً: منهج المسلمين التقدمين في تفسير القرآن ومضامينه التفسيرية

مثلما عرضنا في الفصل السابق، لا تعتمد مفهمة المسلمين التقدميين للتراث ودراسته واستقصائه على قطيعة إبستمولوجية (معرفية) مع الدراسات الإسلامية التقليدية وإبستيميتها. فمعظم إن لم يكن كل «النقد النصي الرفيع» والآليات التفسيرية حول طبيعة النصوص المقدسة والتاريخ التي ناقشناها في الفصل السابق لها سوابق حقيقية في الدراسة التقليدية[1]. يعتمد منهج المسلمين التقدميين على علوم أصول الفقه التقليدية ما قبل الحديثة، لكنّ المهمّ أنّه يدمج أيضاً هذا «النقد النصي الرفيع». ومثلما ناقشنا في الفصل الرابع، تُستخدم المعايير الآتية في مقارنة ومغايرة

(١) قارن: T. Winter, «Qur'anic Reasoning as an Academic Practice,» *Modern Theology*, vol. 22, no. 3 (2006), p. 451 [450-463].

وتفسير الفوارق بين منهجي المسلمين التقدميين والسلفية التقليدية الجديدة وافتراضات كل منهما:

- وظيفة وطبيعة اللغة في النص القرآني وطبيعة الوحي؛
- عملية استنباط المعنى من النص القرآني؛
- مدى الاعتراف بدور النص (أو إنكاره) في تشكيل المحتوى القرآني؛
- دور، وشرعية، ومدى العقل في التفسير القرآني وطبيعة القيم الأخلاقية في القرآن؛
- مدى استخدام المقاربة الموضوعية (المعتمدة على الموضوع)، والتوثيقية ـ الاستقرائية (أو المنهجية) لتفسير القرآن أو عدم استخدامها (هيمنة ما نسميه هنا «التجزئة النصية»)؛
- مدى المقاربة المعتمدة على القصد لتفسير القرآن؛
- طبيعة ومدى مفهوم السنة ومضامينه التفسيرية.

١ ـ نظرة المسلمين التقدميين إلى وظيفة وطبيعة اللغة في النص القرآني وطبيعة الوحي

بينما تعتمد نظرة السلفية التقليدية الجديدة إلى طبيعة ووظيفة اللغة في النص القرآني على فكرة لاتاريخية اللغة بوصفها نظاماً من الرموز يجب حلّ شيفرة معناها غالباً وفقاً للقواعد النحوية للغة العربية، تأسّس مفهوم المسلمين التقدميين عن طبيعة ووظيفة اللغة في النص القرآني وتفسيره على أدبيته الجوهرية وفقاً لنظرية «تقليدية» لأصول اللغة. وبحسب هذه النظرية، يعدّ القرآن، على الرغم من كونه نصاً إلهياً بالنسبة للمؤمنين المسلمين، نصاً لغوياً أدبياً[٢] ومنتجاً لغوياً اجتماعياً ـ ثقافياً في الجوهر؛ أي إنه نتيجة لمواضعة بشرية لا تصميماً إلهياً[٣]. ومن ثمّ، وباتباع خطى

---

(٢) للاطلاع على مزيد من التفاصيل انظر: Y. Rahman, «The Hermeneutical Theory of Nasir Hamid Abu Zayd,» (Ph D. Dissertation, McGill University, 2001).

(٣) Mansoor, «The Unpredictability of the Past - Turath and Hermeneutics,» (Ph D. Thesis, University of California, 2000), p. 220.

المعتزلة، يعد معنى الكلام الإلهي بالضرورة مقيداً بمعايير علم الدلالات اللغوية[٤]. وهذا يتغاير مع التيار الرئيس للتراث السني ما قبل الحديث (الذي ورثته السلفية التقليدية الجديدة)، الذي يؤكد أن الله قادر على إجبار المخاطب بكلامه ليعرف معناه (يضطره إلى مراده بالخطاب)[٥].

وفقاً لهذا الرأي حول طبيعة ووظيفة اللغة تعد النصوص، بما فيها «النص الإلهي» جزءاً لا يتجزأ من الواقع والثقافة اللذين حددا عملية تشكله ذاتها[٦]. ووفقاً لحسن حنفي، فإن اللغة دون واقع فراغ، والواقع دون لغة أعمى[٧].

«فضلاً عن ذلك كله، يتبنى فكر المسلمين التقدميين الرأي القائل إن النصوص الدينية هي في التحليل النهائي مثل غيرها من النصوص الأدبية بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية معينة. فهي نتاج لذلك النظام الثقافي الذي تكون اللغة نظام المعنى المركزي فيه»[٨].

وبذلك، يرى فكر المسلمين التقدميين أن هناك رابطة عضوية بين اللغة، والمعنى، والثقافة، والتاريخ. إضافةً إلى ذلك، ونظراً لاعتماد منهج المسلمين التقدميين على تحليل الإنشاء القرآني، والشكل، والسمة الأسلوبية المتأصّلة في نصه، يسلّط الضوء على الطبيعة الشفاهية الجوهرية للقرآن، التي تعد منبثقة من عملية اتصالية فعليّة تؤسّس جانبه الحواري الشمولي الذي تتمثل وظيفته الأساسية في «التثقيف الأخلاقي أو العقدي الواضح للأمة. . . حول كيفية تصرف المؤمن الحقيقي في ظروف معينة»[٩]

---

(٤) القاضي عبد الجبار أبو الحسن أحمد بن الحسين، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، طبعات مختلفة، ١٦ ج. (القاهرة: عدة ناشرين، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ج ٨، ص ٣٧٢ (الكلام الإلهي يجوز أن يتناول المراد باللغة).

(٥) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، ت. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ج ٣ ([بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ج١، ص ٤٢٩ ـ ٤٣١.

(٦) Mansoor, «The Unpredictability of the Past,» pp. 219-220.

(٧) H. Hanafi, *Islam in the Modern world*, Vol. II, (Dar ul-Kebaa, 2000), p. 211.

(٨) H. N. Abu Zayd, *Politik und Islam: Kritik des Religiosen Diskurses*, trans. Cherifa Magdi, (Frankfurt Dipa-Verlag, 1996), p. 161.

(٩) A. Neuwirth, «Some Reflections on Qur'anic History and the History in the Qur'an,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5 (2003), pp. 2 [1-18].

فضلاً عن أنه يستهدف بذلك الحفاظ على/ واستعادة «التوترات» التي شكلت محتواه ذاته ويأخذ بالاعتبار قوتها التفسيرية الكاملة في الحسبان(١٠).

إضافةً إلى أن المسلمين التقدميين لا يتبنون فكرة الإرادة الإلهية بالمعنى الحرفي، حيث يحاصر البشر ضمن إطار ثنوي بين «حتمية فعل شيء بالأمر أو الامتناع عن فعل آخر بالنهي»(١١). كما لا يقولون، اقتداءً بالمعتزلة، بفكرة «أن القرآن موجود»، كما ناقشنا في الفصل الرابع، بل يؤكدون قضية «خلق القرآن»، ويزيلون الجليد عن معناه (حسب تعبير نصر حامد أبو زيد) عبر عمليات من الفهم والتفسير(١٢). وبكلمات أبو زيد:

«إذا كان الإصرار على أن القرآن موجود (لا مخلوق) وعلى أن طبيعة الوحي خالدة يجمد المحتوى الديني، فإن مفهوم خلق القرآن في نقطة معينة من الزمن وتاريخانية الوحي يبعث الحياة في النصوص، وعبر عملية من الفهم والتفسير يحرر المحتوى الديني من حالة التوقف في حقبة تاريخية معينة ما يجعله وثيق الصلة بالاحتياجات الطبيعة الدينامية للمجتمع البشري على مرّ التاريخ»(١٣).

ومن ثمّ، يرى فكر المسلمين التقدميين أن القرآن يدخل في علاقة جدلية مع المعايير والممارسات والثقافة السائدة في الجاهلية، التي كانت لها تقييماتها وافتراضاتها وتوكيداتها الخاصة بها، وأن لهذا الجانب من طبيعة القرآن أهمية حاسمة عند تطوير تأويل قرآني وفقه إسلامي(١٤).

إضافة إلى أن مفهوم المسلمين التقدميين عن الوحي ودور النبي فيه يعدّ أكثر تناغماً وانسجاماً مع نظرة الفلاسفة الإسلاميين التقليديين و/ أو

---

(١٠) A. Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience-Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion* (Leiden: E. J. Brill, 2009), and Neuwirth, «Some Reflections on Qur'anic History».

(١١) Adonis (pseudo-name) Ali Ahmad Sa'id Isbir, «Reflections on the Manifestations of Intellectual Backwardness in Arab Society,» in: I. Mansoor, «The Predictability of the Past,» p. 28.

(١٢) Abu Zayd, *Politik und Islam*, p. 160

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) H. N. Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought -A History of Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), p. 99.

المتصوفة مثل ابن سينا (ت. ١٠٣٧ م)، وابن رشد (ت. ١١٩٨ م)، وجلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣ م)، الذين عدّوا الإثنين مرتبطين ارتباطاً حميماً، وموجودين في حالة من التعايش والاعتماد المتبادل والعلاقة الجدلية. يتغاير هذا الرأي مع الرأي الذي أصبح معروفاً بوصفه يمثل التيار الرئيس السائد الذي يصر بإلحاح على الفصل الميكانيكي الواضح بين متلقي الوحي (=النبي) ومرسله (الله)، حيث جرى تهميش واختزال وساطة النبي وذهنه وتكوينه النفسي في تشكيل محتوى الوحي وطبيعته إلى مجرد دور «ببغائي»، حسب تعبير سروش(١٥).

يسمح هذا الفهم لطبيعة الوحي بإطار تفسيري أكثر مرونة وسيولة على الصعيدين الإبستمولوجي (المعرفي) والمنهجي يمكنه توليد تفسير مرجعي وأصيل للتعابير القرآنية، يتناقض أحياناً مع المعنى الحرفي لكنّه يبرر بالإشارة إلى الروح العامة والمبادئ الإجمالية للقرآن وقصده(١٦).

٢ ـ مقاربة المسلمين التقدميين لعملية استنباط المعنى من النص القرآني ومضامينها التفسيرية

وعن طريق اعتبار القرآن لأغراض تفسيرية/تأويلية نصاً أدبياً، يحول منهج المسلمين التقدميين موضوعه إلى نقد أدبي حديث مثل أيّ نص محدد في الثقافة. حيث لا يتطلب، على الرغم من أصله الإلهي، أيّ مناهج خاصة عند محاولة فهمه وتفسيره(١٧).

ويعدّ القرآن أيضاً قادراً على قبول ودعم تفسيرات متنوعة. ويعتمد فهم نصه على المعرفة البشرية بالعلوم الإنسانية، المعتمدة هي نفسها على الشرط الاجتماعي ـ الزماني(١٨).

---

(١٥) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*; Sukidi, «Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an,» *Die Welt Des Islam*, vol. 49, no. 2 (2009), pp. 181-211.

(١٦) المصدر نفسه. سوف نقدّم بعض الأمثلة على ذلك في القسم اللاحق من الفصل حول المقاربة المعتمدة على المقاصد لتفسير القرآن.

(١٧) Sukidi, *Nasr Hamid Abu Zayd.*

(١٨) K. Amirpour, *Die Entpolitisierung des Islam: Abdulkarim Soroush Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran* (Eron Verlag, 1999), p. 20.

وعبر تجاهل خطابات النظرية الأدبية الحديثة غالباً، ركّزت مقاربة السلفية التقليدية الجديدة ـ ما قبل الحديثة لاستنباط المعاني القرآنية وتقريرها على دور قصد «المؤلف»[١٩] وإمكانية اكتشافه عند الانخراط في هذه العملية. ولا يتبنّى المسلمون التقدميون هذا الافتراض، بل يقدّمون الحجّة على أن مهمّة التّأويل ليست استعادة القصد الغامض والمراوغ للمؤلف، بل دراسته والإسهام في العملية المستمرة والمتفاوتة دوماً لتقييمه التقريبي[٢٠].

فضلاً عن ذلك، حدث انتقال في بؤرة التركيز على تاريخ النقد الأدبي من المؤلف إلى القارئ مع ما يرتبط به من مضامين، حيث لا يفهم دور قارئ النص بوصفه عملية من إعادة إنتاج المعنى بل إنتاجه[٢١]. وفي هذا السياق، يلاحظ ي. رحمن، وهو باحث إندونيسي شاب يتبنّى منهج المسلمين التقدميين، قائلاً:

«ربما يكمن معنى النص في المؤلف، أو النص، أو السياق، أو القارئ، وربما لا تكون مهمة التأويل اكتشاف معنى النص فقط، بل ابتكاره. وحين نأخذ بالاعتبار العديد من احتمالات تعيين معنى النص، كانت الأساليب والمقاربات التي تقرر التحليل متنوعة بالنتيجة»[٢٢].

وبذلك، تبدو نظرة المسلمين التقدميين إلى طبيعة اللغة ووظيفتها في أصول الفقه أكثر شبهاً بنظرية «الشكلانية الفقهية الجديدة» التي تتمثّل فرضيتها الأساسية بفكرة أن «المعنى لا يكتشف، بل يشكّل أو يبتكر بواسطة المفسِّر»[٢٣]. ومن ثمّ، فإن معنى الكلمة لا يتبدّى عبر «من يقولها [الله]، بل الإنسان الذي يسمعها [القارئ] الذي يصبح خاضعاً لرؤاه،

(١٩) وليس قصد القارئ أو طبيعة النص.

(٢٠) F. Esack, «Qur'anic Hermeneutics: Prospects and Problems,» *The Muslim world*, vol. 83, no. 2 (1993), p. 183 [118-141].

(٢١) Rahman, «The Hermeneutical Theory of Nasir Hamid Abu Zayd,» p. 40.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣. من الجدير بالذكر في هذا السياق أن باور وجدت، في تحليلها للتفسير القرآني ما قبل الحديث، عاملين رئيسيين مارسا أعظم تأثير في العملية التفسيرية هما الآراء الشخصية والتقاليد الاجتماعية المهيمنة. انظر: K. Bauer, «Room for Interpretation: Qur'anic Exegesis and Gender» (PhD thesis, Princeton University, 2008).

(٢٣) Sh. Jackson, «Fiction and Formalism,» pp. 195, and 194-200.

وافتراضاته المسبقة، وتجاربه[٢٤] الماضية». بكلماتٍ أخرى، كما يؤكّد نصر أبو زيد، يمثّل متلقي النص، الإنسان الذي يخضع لشروط الواقع الاجتماعي ـ التاريخي، نقطة البداية ونقطة النهاية لهذه العملية[٢٥]. ومثلما يلاحظ أشرف، فإن النصوص المقدسة كلها، ومنها القرآن، تتحدث في نهاية المطاف عبر قرائها؛ لأن النصوص الدينية لا تفسِّر نفسها، بل الناس هم الذين يفسرونها، وهم لا يقومون بذلك في فراغ إبستمولوجي (معرفي) ومنهجي، بل ينقلون على الدوام رؤاهم وآراءهم المسبقة والمتحيزة ومعارفهم إلى العملية التفسيرية. ونتيجة لذلك، كثيراً ما يكون معنى النص الديني على المستوى الأخلاقي ذاته للقارئ/ المفسِّر[٢٦].

يلاحظ الباحث واهيودي في دراسته حول فكر ثلاثة مفكرين معاصرين، هم محمد عابد الجابري وحسن حنفي ومجيد، أن الثلاثة يتبنون الرأي القائل إن النص يقاوم أو يستوعب التفسير التعددي «تبعاً لعلاقة مباشرة نوعاً ما مع الخلفيات الاجتماعية ـ السياسية والثقافية للمفسِّر»[٢٧]. فضلاً عن ذلك، يؤكّد نصر حامد أبو زيد أن الأفق الروحي والثقافي للقارئ يلعب دوراً مهماً في فهمه للغة النص وفي استخلاص المعنى[٢٨]. وحقيقة أن هذا الفهم للنص يعتمد على القارئ متضمنّة أيضاً في توكيد الباحث الإيراني عبد الكريم سروش ـ الذي يتبنّى فكر المسلمين التقدميين ـ على أن فهم القرآن والسنة عملية دينامية وتتغير وفقاً لمعرفة المفسِّر؛ لأن «كلّ فهم للدين مؤسس على معرفة تقع خارج نطاق الدين نفسه»[٢٩].

تتمثل مضامين هذا الجانب من النظرية الأدبية فيما يتعلق بعملية استنباط المعنى في أن المعنى الكامل لأيّ نص هو في الجوهر غير نهائي وغير محدّد أو يتصل بالقارئ. في هذا السياق، يقدم مبروك ملاحظة مهمة

---

(٢٤) Mansoor, «The Unpredictability of the Past,» p. 269.

(٢٥) Abu Zayd, *Politik und Islam*, p. 157.

(٢٦) Mohamad Ashraf, *Islam and Gender Justice* (New Delhi: Kalpaz Publications, 2005), p. 25.

(٢٧) Wahyudi, «The Slogan,» p. 253.

(٢٨) Abu Zayd, *Politik und Islam*, p. 85.

(٢٩) Amirpour, *Die Entpolitisierung des Islam*, p. 23.

عبر اعتبار القارئ موجوداً «في التاريخ، ومن التاريخ، وللتاريخ»؛ والقارئ المقيّد بتاريخه ومعرفته يتأثر بدوره في فهم وتمثل وإعادة المادة المقروءة. لذلك، يأخذ منهج المسلمين التقدميين بالاعتبار أن النتيجة سوف تتقرر عبر الوعي بسياق ما يتمّ قراءته، إضافة إلى وعي القارئ، اللذين ينخرطان في عملية التفسير[٣٠].

ومن ثمّ، وبسبب الطبيعة الدينامية للقراء، يجب توقّع أن تعرض النصوص، ومنها النص القرآني، تعددية في التكافؤ السيميائي (على صعيد العلامات)؛ أي يمكن أن تتحمل استراتيجيات تفسيرية متنوعة تحفز قراءات مختلفة للنص ذاته، ويمكن اعتبارها كلها مشروعة سياقياً.

لا يعني ذلك كله القول إن أتباع منهج المسلمين التقدميين يعدون أيّ/ وكلّ قراءة للنص مبررة، لكنها توفر رؤية لطريقة وسبب تطور قراءات مختلفة للنص ذاته، ومن ثمّ تسمح بنقده ومراجعته لاحقاً. من الجدير بالذكر أيضاً أن القراء حين يشتركون في العديد من العوامل الناظمة لـ «طبيعة القارئ» (مثلاً: المعايير الاجتماعية ـ الثقافية)، تنبثق فكرة «المجتمعات التفسيرية»[٣١]؛ أي جماعة من الأفراد الذين يتقاسمون استراتيجيات تفسيرية متشابهة في القراءة. تفرض هذه المجتمعات التفسيرية نوعاً من القراءة الموحدة في عملية استنباط المعنى التي يتأصل فيها التنوع والتشعّب، ومن ثمّ تكبح القراءات البديلة وتقيدها وتضيقها. وهي بكلمات خالد أبو الفضل «تجعل الذاتي موضوعياً» وتهمش «التفسيرات اللامعقولة»[٣٢]. وهكذا، لا يعني الالتزام بتعددية المعنى تبني نسبوية تفسيرية غير مقيدة؛ لأن النصوص لا يمكن أن تتحمل سوى «مجال محدود من التفسيرات المحتملة». فضلاً عن ذلك، يؤكّد خالد أبو الفضل، اعتماداً على ريكور[٣٣]، وإيكو[٣٤]،

---

(٣٠) Mabrook, «A New Historical Discussion in Islam,» pp. 280-281.

(٣١) S. Fish, *Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. 14, 16 and 317;

حول الدراسات القرآنية، انظر: Jane Dammen McAuliffe, «Text and Textuality,» pp. 68-69.

(٣٢) انظر: El-Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 132-141.

(٣٣) P. Ricour, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. and trans. J. B. Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

(٣٤) U. Echo in D. A. Carson, *The Cagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996), pp. 76-77.

وفولترستوف[٣٥]، أن مجتمعات التفسير يمكن أن «تقاوم التفاسير المفروضة بالتفاصيل»، ولا تعدّ سوى بعض التفسيرات المعينة للنصوص «مشروعة سياقياً»[٣٦]. وبينما يمتلك هذا الفهم لكيفية عمل مجتمعات التفسير صدقية، يجب تذكّر أن المجتمعات والثقافات حين تمرّ بتغييرات [جذرية]، فإنها تؤثّر أيضاً في كيفية تعامل مجتمعات التفسير المعاصرة مع جهود المجتمعات التفسيرية في الماضي. وهذا يتطلب تفحصاً دقيقاً؛ نظراً لأن كلّ مجتمع تفسيري ربما لا يتقاسم الافتراضات والمعايير والقيم الاجتماعية ـ الثقافية مع السابق له. ومن ثمّ، وبكلمات بارلاس، «تعد العملية التفسيرية [دوماً] غير دقيقة وغير مكتملة. . . ومفتوحة أمام النقد والتحول إلى منتج تاريخي»[٣٧]. لذلك، لا تعدّ المعاني، وفقاً لمنهج المسلمين التقدميين مرِنة إلا في سياق حقبة تاريخية معينة تتميز بأسلوب تأويلي محدد.

النتيجة اللزومية لذلك كله أن القارئ لا يحتلّ أبداً موقعاً يتماهى فيه رأيه مع رأي المؤلّف. يؤكد ذلك أميربور الذي يصف طبيعة تأويل سروش للنص القرآني بالقول: «لا يمكن أن يتماثل ذلك الذي يعده البشر معنى/ محتوى النص القرآني ومعناه/ محتواه الحقيقي»[٣٨]. بكلمات أخرى، لا يمكن لأحد أن يحتكر تفسير كلمة/ كلمات الله. ويؤكد رحمن أن هذا المفهوم لاستنباط المعنى «يتحدى مثلاً دعاة الحقيقة المطلقة الذين يزعمون معرفة المعنى الصحيح والتفسير الصحيح للنص»[٣٩]. لذلك، لا يعدّ التفسير إلهياً بالكامل وفقاً لمنهج المسلمين التقدميين، «بل نوعاً من القيم الإنسانية التي تستمد إلهامها من الله»[٤٠]. ومن ثمّ، يدرك فكر المسلمين التقدميين حسب ما يقول سعيد «تعقيد المعنى» في مقاربته للتفسير القرآني[٤١].

---

(٣٥) N. Wolterstorff, *Divine Discourses: Philosophical Reections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 202.

(٣٦) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 132-141.

(٣٧) Barlas, *Believing Women in Islam*, pp. 6 and 34.

(٣٨) Amirpour, *Die Entpolitisierung des Islam*, p. 20.

(٣٩) Rahman, «The Hermeneutical Theory,» p. 43.

(٤٠) Wahyudi, «The Slogan,» p. 255.

(٤١) A. Saeed, *Interpreting the Qur'an-Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), pp. 102-109.

تعتمد مضامين منهج المسلمين التقدميين لاستنباط المعنى والتفسير على طبيعة متعددة العلامات (السيميائية) للنص القرآني لا تكتفي بفسح المجال لاستراتيجيات تفسيرية متعددة للقرآن واستيعابها فقط، بل تجعلها قابلة للتطبيق بالنسبة لمجتمعات التفسير المستقبلية؛ نظراً لأنّ فعل تفسير النص (أي معناه) تعددي في الجوهر ويقرّره القارئ إلى حدٍّ بعيد. ومن ثمّ يؤكد الاعتقاد الإسلامي السائد على نطاق واسع، الذي تمّت مفهمته بطرق مختلفة، لكن يتقاسمه أتباع السلفية التقليدية الجديدة والمسلمون التقدميون، على سمة/ صلة القرآن الأبدية بالاهتمامات البشرية.

٣ ـ دينامية السياق ـ المحتوى القرآني في فكر المسلمين التقدميين ومضامينها التفسيرية

بينما تؤدي مقاربة السلفية التقليدية الجديدة لتفسير ومفهمة طبيعة الوحي القرآني إلى تهميش دور السياق في صياغة محتواه وتفسيره، تتمثّل الفرضية المؤسسة لمنهج المسلمين التقدميين في أن «التقصي الدقيق [للنصوص الدينية] سيظهر وجود تلميحات في مصادر الفقه الإسلامي والأخلاقيات الإسلامية إلى التاريخ والتجسد وفقه اللغة والزمان والمكان جميعاً»(٤٢). كما يعتمد منهج المسلمين التقدميين أيضاً على فكرة أن العملية التاريخية وفقاً للتجربة البشرية هي الوسيلة التي اختارها لله لنقل رسالته مع المضامين التفسيرية الكاملة لـ «تاريخية» النص القرآني. في هذا السياق، يؤكد إيزاك:

«تنعكس البيئة الاجتماعية ـ التاريخية واللغوية للوحي القرآني في محتويات القرآن وأسلوبه وأهدافه ولغته؛ إذ يعد الوحي دوماً تعليقاً مفسراً للمجتمع»(٤٣).

يؤكد سعيد أيضاً هذا التجذّر الجوهري في البيئة الاجتماعية ـ التاريخية لمعظم المحتوى القرآني وأهميته التفسيرية بوصفه سمة مميزة لمنهج

(٤٢) Moosa, «The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law,» in 1 UCLA, *J. Islamic & Near E. L.*: 2 [1-28].

(٤٣) F. Esack, «Islam and Gender Justice: Beyond Apologia» in eds. J. Raines and D. Maguire, *The Justice Men Owe to Women: Positive Resources from World Religions* (Albany: SUNY Press, 2000), pp. 187-210 and 205.

المسلمين التقدميين، حيث يقدم الحجّة على ضرورة عدم «تجاهل» السياق الاجتماعي ـ التاريخي للقرآن في الجاهلية وصدر الإسلام، بما في ذلك «المناخ الروحي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقانوني وما يرتبط به من معايير وقوانين وعادات وتقاليد وأساليب ومؤسسات وقيم [إضافة إلى] السكن واللباس والطعام والعلاقات الاجتماعية، مثل بنية الأسرة والتراتبية الاجتماعية والمحرمات (التابو) وطقوس التحول من مرحلة إلى أخرى» في المنطقة في ذلك العصر الزمني، من أجل تحسين فهم طبيعة الرسالة القرآنية[٤٤]. يردد أبو زيد صدى هذا الرأي حين يؤكد أن تفسير العوامل الاجتماعية ـ التاريخية للنصوص الدينية شرط لازم لإزالة الجليد عن معنى النصوص نفسها. وهذا يستلزم إعادة التوكيد على ما يسميه العوامل الجوهرية والأساسية للوحي وترك تلك التي تعد متجذّرة في زمان ومكان محددين[٤٥]. على نحو مشابه، يميز سروش في هذا السياق بين «العرضي» و«الجوهري» في الدين، ويدمج في الأول جوانب متعلقة بالوحي مثل اللغة العربية والثقافة العربية والمفاهيم المنبثقة منهما والمستخدمة فيه، بما في ذلك تلك المتعلقة بالعلوم الطبيعية والفقهية، وفي الثاني ما يسميه أهداف النبي، المقتصرة حصراً على الشؤون الدينية الصرفة بالمعنى الضيق للكلمة، مثل الخلاص الديني والحد الأدنى من الهداية[٤٦].

يشدّد منهج المسلمين التقدميين أيضاً على التغيرات الجذرية في السياق بين مجتمعات التفسير في عصر تنزيل القرآن وذلك الذي تشتغل فيه المجتمعات التفسيرية المعاصرة[٤٧]. لذلك، تؤكد المناهج التفسيرية للمسلمين التقدميين بشدة على دور وأهمية السياق في عملية صياغة الوحي، بوصفه (التأكيد) سمة منهجية جوهرية متأصلة فيها[٤٨]. يمكن

---

(٤٤) Saeed, *Interpreting the Qur'an*, p. 117.

(٤٥) Abu Zayd, *Politik und Islam*, p. 95.

(٤٦) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, pp. 63-90.

(٤٧) Moosa, «The Poetics,» p. 2.

«من نافلة القول أن الثقافة والتاريخ والواقع الذي تجذرت فيه المصادر يختلف اختلافاً جذرياً عن التجربة المعاصرة للمسلمين».

(٤٨) S. Younis, «Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 41, no. 4 (2002), pp. 585-615.

تسمية هذه المقاربة للطبيعة المؤسسة للمحتوى القرآني «سياقية شاملة» أو تاريخية[٤٩]. تتألف المقاربة التجريبية السياقية الشاملة من عنصرين وفقاً لبارلاس: قراءة ما وراء النص، وقراءة ما أمام النص؛ أي: إعادة وضع النص في السياق في ضوء الاحتياجات الراهنة[٥٠].

تنبثق السياقية المتأصلة في الوحي القرآني وفقاً لمنهج المسلمين التقدميين من عملية تشكله ذاتها ومن محتواه الفعلي[٥١]؛ أي إن عصر التنزيل (الوحي القرآني)، كما تؤكد أمينة ودود، الذي امتدّ أكثر من عقدين من السنين، ونزوله تدريجياً ومنجماً كما يتبدى في محتوى القرآن ذاته، يشيران إلى سياقيته وأهمية نظرة المخاطبين به إلى العالم عند محاولة إحداث التغيير. فضلاً عن ذلك، يجبر هذا النوع من التأويل القرآني قراءه/ مفسّريه على تبني قراءة لاهوتية للنص والغرض منه. وسوف نناقش لاحقاً هذا العنصر المميز للنموذج التفسيري للمسلمين التقدميين[٥٢].

لاحظ عدد من الباحثين من أتباع فكر المسلمين التقدميين أهمية إدراك هذا الجانب من طبيعة الخطاب/ النص القرآني عند تطوير نماذجهم لتفسير القرآن أو/ والفقه الإسلامي. على سبيل المثال، يؤكد موسى أن القرآن من دون المخاطبين/ المتلقين المباشرين لن يكون قرآناً[٥٣]. وفي موضع آخر، يؤكد أكراتي أن الثقافة الشفاهية المرتكَز للأعراب (البدو) أثّرت بقوة في شخصية وطبيعة الخطاب القرآني[٥٤]. على نحو مشابه، يرى أبو زيد أن الخطاب القرآني يعبر عن العلاقة الجدلية بين القرآن وواقع جماعة المسلمين في صدر الإسلام[٥٥]. ويمضي سروش خطوة

---

(٤٩) Rahman, «The Hermeneutical Theory,» 55n55.

(٥٠) Barlas, *Believing Women*, pp. 22-23.

(٥١) Rahman, «The Hermeneutical Theory,» 56n56.

(٥٢) Wadud, *Qur'an and Women*, pp. 1-15.

(٥٣) E. Moosa, «The Debts and Burdens of Critical Islam,» in *Progressive Muslims-On Gender, Justice and Pluralism*, ed. O. Safi (Oxford: Oneworld, 2003).

(٥٤) A. Achrati, «Arabic, Qur'anic Speech and Postmodern Language: What the Qur'an Simply Says,» *Arabica*, vol. 54 (2) (2008), pp. 161-203.

(٥٥) N. Abu Zayd, «The Qur'an: God and Man in Communication,» unpublished paper available: <http://www.strichtingsocrstes.nl/teksten/The%20Qu%27ran%20God%20and%20man%20in%20communication%20-%20Oratie%20Rijksuniversiteit%20Leiden.pdf>, accessed May 26, 2011.

إضافية حين يؤكد أن الطبيعة التجريبية والارتقائية والجدلية للتجربة النبوية مارست تأثيراً مهماً في طبيعة ومحتوى الوحي ذاته[٥٦].

وفقاً لمنهج المسلمين التقدميين، يوفّر تحليل السياق الإجمالي الذي تكشف فيه المحتوى القرآني، واعتبار أهميته في صياغة المحتوى القرآني ذاته، رؤية ثاقبة لا غنى عنها لطبيعة وأهداف ظهور الرسالة القرآنية ككلّ. وسيكون بمقدور هذه التجريبية استنتاج الحيوية والمبادئ التأسيسية للنظرة القرآنية إلى العالم بهدف كسر القيود المكبّلة لتاريخية الوحي القرآني وتحريره من المحددات المكانية ـ الزمانية الذي اشتغل ضمنها في البداية.

فضلاً عن ذلك، يجد المنهج التفسيري للمسلمين التقدميين في علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ التقليديين دليلاً إضافياً على العلاقة الطارئة القوية بين النص القرآني والسياق الذي نزل فيه[٥٧]. لكن الوضع الشامل للآيات القرآنية في السياق لا يمثّل غاية العملية التفسيرية ذاتها؛ إذ يمكن استنتاج مبادئ عامة تسمو على السياقات اعتماداً على المعلومات التي يوفّرها علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ، مع استخدام العقل والمقاربة المرتكزة على القيم لتفسير القرآن[٥٨]، لكن علم أصول الفقه ما قبل الحديث لا يتوصّل إلى هذه النتيجة. يتبنّى كمالي، في سياق مناقشة دور وطبيعة النسخ في علم أصول الفقه التقليدي الرأي الآتي:

«بدأ النسخ، الذي كان يعني بالأصل الحفاظ على الانسجام بين الفقه والواقع الاجتماعي، يستخدم على النقيض من غرضه الأصلي. وتبنّى الفقهاءُ النسخَ بوصفه مبدأً فقهياً في حدِّ ذاته وليس وسيلة تساعد دور العامل الزماني ـ المكاني في تطوير الفقه»[٥٩].

وفقاً للمنظّرين المسلمين التقدميين، تمثل الهدف النهائي لهذه المقاربة السياقية الشاملة أو التاريخية لتفسير القرآن في القدرة على

(٥٦) Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, pp. 3-13 and 62-90.

(٥٧) Saeed, *Interpreting the Qur'an*, chapter seven.

(٥٨) سوف تكون هذه موضوع المناقشة اللاحقة.

(٥٩) Kamali, «Methodological Issues in Islamic Jurisprudence,» *Arab Law Quarterly*, vol. 11, no. 1 (1996), pp. 14 [3-33].

التمييز، تفسيرياً/ تأويلياً، بين العوامل الشمولية الأخلاقية ـ الدينية والعوامل الاجتماعية ـ الثقافية الطارئة للوحي القرآني، الأمر الذي يسمح بتطوير نموذج منهجي ومتماسك وتراتبي للقيم القرآنية العامة والشاملة يجسد تأويلياً أقوى أدواته التفسيرية[٦٠].

٤ ـ المسلمون التقدميون، والمقاربة المنهجية الموضوعية الكلية، والتوثيقية، والاستقرائية لتفسير القرآن

قدمتُ في الفصل الثالث وصفاً لمقاربة السلفية التقليدية الجديدة، التجزيئية، والمتذرّرة، لتفسير النص القرآني آية آية. كما أشرت إلى نقص الارتباط الداخلي للمفاهيم والموضوعات في النص القرآني نتيجة طبيعة تشكّله، ووضعه اللاحق في السياق، وتمجيده وتقديسه، إضافةً إلى الطبيعة الجدلية لرسالته. يعتقد المسلمون التقدميون أن هذا الأسلوب التفسيري للمقاربتين التقليدية والسلفية التقليدية الجديدة لتفسير القرآن «لا يمكن أن ينتج، بسبب طبيعة الإجراء ذاته، رؤى متعمقة في النظرة المترابطة إلى الكون والحياة التي يمتلكها القرآن دون أدنى شك»[٦١].

بدلاً من ذلك، يؤكد المسلمون التقدميون على المقاربة المنهجية، الموضوعية ـ الكلية، والتوثيقية ـ الاستقرائية لتفسير المحتوى القرآني التي لا تكتفي بالاعتماد على الرؤى المنبثقة من المبحث الإسلامي التقليدي[٦٢] الذي يشار إليه باسم «المناسبة» (التسلسل المفهومي والسياقي في القرآن)[٦٣]، أو الاستقراء فقط، بل على فقه اللغة النصي الحديث الذي يمكن القارئ من اكتشاف الترابط النصي في القرآن، والتعاقبية

---

(٦٠) للاطلاع على محاولة من هذا النوع، انظر: Saeed, *Interpreting the Qur'an*, chap. 11.

(٦١) F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1994), xi; Y. Auda, *Maqasid Al-Sharia'h as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), p. 199.

(٦٢) يقدم عودة على سبيل المثال بعض الأدلة على المقاربات الكلية البدائية للشريعة الإسلامية مثل فكرة الجويني عن «القياس الكلي»، أو فكرة الشاطبي عن «كليات الشريعة» (أحكام أحادية وجزئية لدعم الجوهريات الكلية). لكنه يؤكد أن مضمون هذه الآراء حول منهج الفقهاء وعلماء العقيدة لم يتبلور. انظر: Auda, *Maqasid al-Shariah*, p. 199.

(٦٣) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

المتسلسلة، والتقدم(٦٤). يعرف هذا بالأسلوب الموضوعي في التفسير، الذي يجمع الآيات المتصلة كلها من سور القرآن جميعاً ويحلل علاقاتها الاتصالية المتبادلة قبل التوصل إلى نتيجة(٦٥). لا تعتمد هذه المقاربة لفهم النظرة القرآنية إلى العالم على حقيقة أن محتوى القرآن في زمن جمعه لم يكن مرتباً وفقاً للتسلسل الزمني أو وفقاً للمحتوى؛ إذ إن المفاهيم والأفكار والدروس المعنوية والأخلاقية المستخلصة منه موزعة ومتفرقة في مختلف السور. يمكن جعل هذا الغياب للارتباط الداخلي الواضح في النص القرآني أكثر منطقية وقابلية للفهم، كما يؤكد المنظّرون من المسلمين التقدميين، إذا تذكرنا الطبيعة الجدلية لرسالته والإطار الزمني الذي تنزل فيه، والتوكيد على أن الوحي كان ملائماً، كما ساد الاعتقاد، للثقافة الشفاهية المرتكَز للأعراب، مثلما ذكرنا آنفاً. وبدورها، مارست هذه العوامل كما هو معتقد تأثيراً قوياً في شخصية الخطاب القرآني وطبيعته ومحتواه بوصفه شفاهياً في الجوهر، وغير مترابط، وشحيحاً من الناحية السردية بالطبيعة، و«يحفز التفكير الخطي»(٦٦). بسبب هذا الافتقار الظاهر إلى العلاقة المتبادلة بين مختلف الأجزاء القرآنية تصبح المقاربة الموضوعية ـ الكلية، والتوثيقية ـ الاستقرائية ضرورة لا بدّ منها(٦٧).

فضلاً عن ذلك، تستند هذه المقاربة إلى فرضية تقول: إن الفهم الصحيح لأيّ مفهوم قرآني لا يكتسب إلا إذا تمّ تحليل الآيات القرآنية ذات الصلة التي تتناول ذلك المفهوم كلها(٦٨)، ثم تجميعها ضمن الإطار

---

(٦٤) Auda, *Maqasid al-Shariah*; Abdul-Raof, «Conceptual and Textual Chaining, in Qur'anic Discourse,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 5, no. 2 (2003).

(٦٥) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم** (بيروت: دار التعارف، [د. ت.]).

(٦٦) Achrati, «Arabic, Qur'anic Speech,» p. 187.

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) لأغراض استنباط أحكام الشريعة الإسلامية لا تحتاج هذه «الأدلة» إلى أن تحصر في القرآن وحده. أشير هنا إلى المبادئ التي وضعها البروفسور جاكسون حول «الاستقراء الشرعي» الذي حُدد بأنه جمع عدد من النصوص المفسرة حرفياً، التي تشير إلى معنى يتجاوز كل نص بمفرده لكنه يشكل جزءاً من مجموعة؛ أي إن الكلّ يساوي أكثر من مجموع أجزائه. انظر: Sh. Jackson, «Literalisms, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al-shari,» *Mith. St. L. Rev.* (London: Routledge, 2006).

الأوسع لتفسيره بواسطة الاستقراء. تسمّى هذه الطريقة الأسلوب الموضوعي (المعتمد على الموضوع) أو المنهجي للتفسير[٦٩]. ووفقاً لهذا الرأي، يدرك النص بوصفه شبيهاً بشبكة تتناسج فيها الأفكار وتتمثل مهمة القراءة في كشف ما يدعوه مبروك «الثابت الكلي» عبر المقاربتين الموضوعية والاستقرائية. أما الكشف النهائي عن الثابت الكلي، فيمثّل بدوره هدف أو غرض عملية القراءة/ التفسير[٧٠]. وبكلمات إيزاك، يدرك المسلمون التقدميون:

«الحاجة إلى نظرية تأويلية تمكّننا من تجاوز تفحص «مناسبات» النصوص المعزولة إلى واحدة تستقصي أسباب نزول القرآن برمّته»[٧١].

بكلمات أخرى، لا تؤدي الأدلة النصية القرآنية وفقاً لهذه المقاربة وظيفة الكيان المكتفي ذاتياً لتوضيح فقرة معينة من القانون الفقهي، بل يجب فهمها ضمن سياقاتها، التي يجب أن توضع دوماً ضمن وحدة الكلّ[٧٢]. ولذلك يعدّ استنباط المعنى وتفسير القوانين الفقهية نتيجة لـ «علاقة بكون من المعاني والقيم التي يمكن استنتاجها استقرائياً من مجموعة النصوص. اعتماداً على هذا الفهم، يجب حلّ المسائل الفقهية عبر الرجوع إلى القيم والمبادئ المستنبطة ـ الراسخة، حتى في غياب النصوص الظاهرة الواضحة»[٧٣]. وبذلك، يجب دراسة النص القرآني في وحدته النصية ولا يمكن التوصل إلى هذه الوحدة إلا عبر مقاربة موضوعية للقرآن. في هذا الصدد، تؤكد بارلاس ما يأتي:

«تكشف المبادئ الموجودة في القرآن تفضيلاً لقراءة النص عبر عملية تراكمية كلية؛ أي بوصفه كلاً شاملاً. يرى المسلمون التقليديون أن القرآن هو أفضل مفسّر له وأننا بحاجة إلى تفسير القرآن بالقرآن وحده، وهذه

---

(٦٩) S. Al-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure* (London: Routledge, 2006).

(٧٠) Mabrook, «A New Historical Discussion in Islam,» p. 280.

(٧١) Esack, «Qur'anic Hermeneutics,» p. 138.

(٧٢) A. Weiss, «Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence,» in *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. N. Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990), pp. 33-53 and 63.

(٧٣) Jackson, «Literalisms, Empiricism, and Induction,» p. 1477.

مبادئ تأويلية واضحة في القرآن ذاته، وتشير إلى الشمولية النصية بوصفها أساس استقصاء النص المقدس من الداخل»[٧٤].

يجسد كتاب حسن الترابي «التفسير التوحيدي» مثالاً معاصراً آخر طبّقت فيه المقاربة الموضوعية لتفسير القرآن. يقوم الترابي بذلك على مستويات توحيد اللغة القرآنية التي تعدّ كلاً واحداً مندمجاً، وتوحيد اللغة القرآنية مع لغة المتلقين/ المخاطبين المباشرين؛ والبنية القرآنية الموحدة للمحتوى المستند إلى الموضوع بغض النظر عن ترتيب الآيات وتوحيد الفقه مع الأخلاق والروحانية[٧٥].

وفي الحقيقة، يشير المسلمون التقدميون إلى حقيقة أننا نستطيع استخلاص مبدأ الوحدة النصية من القرآن ذاته، بوصفه أداة منهجية تطبق على قراءته. على سبيل المثال، تستشهد بارلاس بالآيات ٩١ ـ ٩٣ من سورة الحجر: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ. فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٧٦]. فضلاً عن ذلك، تؤكد بارلاس أن الوحي، وفقاً للقرآن ذاته (الزمر: ٢٣)، يتميز بالاستمرارية، والاكتفاء الذاتي، والوضوح الداخلي[٧٧]. هذه المقاربة المستندة إلى الموضوع والمنطلقة من داخل النص لتأويل القرآن متجذّرة أيضاً، وفقاً لمنهج المسلمين التقدميين، في أسلوب النبي ذاته في تفسير القرآن[٧٨].

يشير جاسر عودة إلى هذا المنهج، في سياق تطوير فلسفة للفقه الإسلامي، بوصفه «مقاربة منظومات» تتميز بالمعرفة، والشمولية، والانفتاح، والرابطة التبادلية، والتراتبية، وتعددية الأبعاد، والمغزى الهادف[٧٩].

---

(٧٤) Barlas, *Believing Women*, p. 18.

(٧٥) حسن الترابي، التفسير التوحيدي (لندن: دار الساقي، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٢٠.

(٧٦) انظر أيضاً: سورة الأنعام: الآية ٩١؛

Y. Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988), p. 314.

(٧٧) Barlas, *Believing Women*, p. 16.

(٧٨) A. Sachedina, «Scriptural Reasoning in Islam,» *Journal of Scriptural Reasoning*, vol. 5, no. 1 (April 2005).

(٧٩) Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp. 26-56.

ومثلما هي الحال في البعد النصي الشامل للتفسير القرآني، فإن الهدف الأساسي هو تطوير أخلاقيات نقية قرآنية المرتكَز. وهذا بدوره أمر ضروري لأن أتباع فكر المسلمين التقدميين يشيرون إلى حقيقة أن:

«من المتعذّر الاستشهاد بعمل واحد للأخلاق يرتكز بصورة مباشرة على القرآن. فمن دون نظام أخلاقي مصاغ بوضوح [اعتماداً على القرآن وحده] لا يمكن أن نوفي الفقه الإسلامي حقه... نظراً لأن الفقه [الإسلامي] يجب أن يشكل من تحويل تعاليم القرآن وسنة الرسول إلى منظومات أخلاقية، فيما يتعلق بالحالة المستخلصة حالياً»[٨٠].

وترتبط المقاربات الموضوعية ـ الكلية، والاستقرائية ـ التوثيقية، والنصية الشاملة لفهم طبيعة القرآن وتفسيره أيضاً بسمة مميزة أخرى (أو عامل آخر) في منهج المسلمين التقدميين لفهم طبيعة النص القرآني وتفسيره، هي الأغراض والأهداف الأساسية (القصد).

٥ ـ منهج المسلمين التقدميين والمقاربة المرتكزة على القيم الأخلاقية الدينية والقصد لتفسير القرآن

بينما تعارض عناصر النموذج التفسيري للسلفية التقليدية الجديدة (انظر الفصل الرابع) المقاربة المرتكزة على المقاصد والقيم الأخلاقية الدينية لتفسير القرآن، فإن مبادئ منهج المسلمين التقدميين التي فصلناها آنفاً، تعتمد على افتراض تأويلي أوسع يؤكد أن الخطاب القرآني، بطبيعته الحقيقية وشخصيته الفعلية، يسعى إلى تمييز/ والوصول إلى قصد أساسي على شكل قيم أخلاقية ـ دينية معينة تعدّ مبادئ جوهرية للنظرة القرآنية إلى العالم. ويعتقد المسلمون التقدميون أن هذا الأسلوب التفسيري للمقاربتين التقليدية والسلفية التقليدية الجديدة لتفسير القرآن لا تدمجان بشكل جدي فكرة هدف ومقصد الفقه الإسلامي في أصول الفقه، اعتماداً على مبادئ العدالة والمساواة والاستقامة الأخلاقية كما تفهم بتعابير الموضوعانية الأخلاقية[٨١].

---

(٨٠) Rahman, «Islam: Challenges and Opportunities,» in *Islam: Past Inuence and Present Challenge*, ed., A. T. Welch and P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977), pp. 256-257.

(٨١) Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp. 177-179.

على سبيل المثال، يؤكد الطاهر بن عاشور، وهو باحث معاصر من أنصار مثل هذه المقاربة، أن نظريات أصول الفقه ما قبل الحديثة:

«تتجاهل مقاصد الفقه، ولا تضمها إلى الأساسيات الجوهرية [للمنهج الفقهي]، وتكتفي بدراستها بطريقة جزئية ضمن أبواب القياس، والمصالح المقيدة والمرسلة، مع أنها من المفترض أن تكون من الأسس الجوهرية الأساسية»(٨٢).

وعُدت الطبيعة الهادفة للفقه الإسلامي المهمة المحددة للعملية التفسيرية(٨٣). وبحسب هذا الرأي:

«الإنسان هو هدف وغرض الواجبات، والقوانين [والتشريعات]، التي أدخلتها مختلف الديانات بغرض إقامة حياة اجتماعية متناغمة بين شعوب العالم» (ترجمة المؤلف)(٨٤).

يرى فكر المسلمين التقدميين أن هذه الطبيعة الهادفة المرتكزة على المقاصد للخطاب القرآني متجذّرة في محتواه الفعلي، لا سيّما قصصه التاريخية، التي تشكل غالبية محتوى الوحي(٨٥). وبذلك، فإن مهمّة القارئ المعاصر، كما يؤكد موميسا، هي «البحث عن/واستعادة المخاطب الأصلي بالنص القرآني، إلى جانب رسالته وقصده الأصليين»(٨٦).

ومن ثمّ، تتجذّر المقاربات المرتكزة على المقاصد لتفسير القرآن التي يتبنّاها المسلمون التقدميون في الإطار التفسيري الأوسع الذي يعدّ تسهيل المصلحة العامة الهدف النهائي للنصوص الدينية. لذلك، ووفقاً لهذه

---

(٨٢) الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب؟** (تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨)، ص٢٣٧.

(٨٣) Y. Rahman, «The Hermeneutical Theory,» p. 58.

هذه المقاربة ستتجاوز تجريدات الفقهاء القدماء حول مقاصد الشريعة إلى ما يسميه جاكسون «التكتلات العملية المتعينة» المستجيبة لحقائق العالم الحديث. انظر: Jackson, «Literalism, Empiricism, and Identification,» p. 1470.

(٨٤) Abu Zayd, *Politik und Islam*, p. 50.

(٨٥) انظر: Abu Zayd, *Politik und Islam*, pp. 57-58.

(٨٦) M. Mumisa, «Toward an African Qur'anic Hermeneutics,» *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 4, no. 1 (2002), p. 62.

المقاربة، تصبح المصلحة، خلافاً للطريقة التي فهمت فيها وطبقت في الفقه الإسلامي في العصور ما قبل الحديثة، أعلى المبادئ التأويلية الناظمة[٨٧]. وفي هذا السياق، يؤكد خالد أبو الفضل أن القصد العام من الفقه الإسلامي هو خدمة المصلحة العامة للناس، وتجري مفهمة ذلك بواسطة بعض الأهداف الأخلاقية المعينة مثل العدالة والصلاح والفضيلة[٨٨]. إضافةً إلى ذلك، وبحسب هذا الرأي، تصبح القيم الأخلاقية أو المعنوية ذاتها مشروطة بقدرتها على خدمة مصالح الناس أو تعد باطلة[٨٩]. وعلى نحو مشابه، يؤكد إيزاك أن قصد الفقه الإسلامي هو تسهيل تطبيق الكرامة والعدالة، ويرى أن:

«الفقه حين يفشل في القيام بذلك يجب إعادة تفسيره، أو تعديله، أو التخلي عنه من أجل تحقيق هذا الهدف. فالبشر الذين يحظون بالتكريم الإلهي، لهم الأولوية على الفقه»[٩٠].

في هذا السياق، تُعدّ كلمات محمد أشروف تمثيلية لهذه المقاربة:

«كلّ تعبير عن الفقه يجب أن يخضع لمتطلبات العدالة والرحمة. ولأن الفقه، بغض النظر عن منطلقاته الأصلية، يخضع على الدوام لمقاربة البشر وتفسيرهم، يجب أن يفسر بلغة الاقتراب من/وتطوير أفكار العدل (القسط) والرحمة، والقيم المحورية التي تجعلها إسلامية حقاً» (المائدة: ٨؛ النساء: ١٣٥)[٩١].

تستند هذه الآراء التي تبناها فقهاء المسلمين التقدميين أيضاً إلى تحليل دقيق لموقف الأمة المبكر تجاه الاجتهاد. أظهر سوايايا ذلك بالإشارة إلى

---

(٨٧) كان مدى المصلحة في الفقه في الأدبيات الإسلامية ما قبل الحديثة «مقيداً» ولم تكن لديه وظيفة داخلية، وخضع تأويلياً لمصادر الشريعة الأخرى (القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس). انظر: Auda, *Maqasid Al-Shariah.*

(٨٨) K. El-Fadl, «The Place of Ethical Obligations in Islamic Law,» 4 *UCLA, J. Islamic and Near E. L.*, vol. 1 (2005), pp. 31-32.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٩٠) Esack, *Islam and Gender Justice*, p. 205.

(٩١) M. Ashraf, *Islam and Gender Justice-Questions at the Interface*, Kalpaz Publications, Delhi, 2005, p. 24.

الأحكام الفقهية للخلفاء الراشدين الأربعة حيث أوقفوا العمل في حالات عديدة بأحكام قرآنية واضحة أو سوابق تركها النبي[٩٢]. كما عرض أدلة كافية تثبت أن الفقهاء المسلمين في الحقب المبكرة حاولوا، مثلاً، تحديد حقوق الإرث على أساس مبادئ العدل والنزاهة عبر تعديل رسالة الفقه القرآني[٩٣]. هنالك عدد من الأمثلة الأخرى، سوف أعرضها لاحقاً. بكلمات أخرى، يستهدي منهج المسلمين التقدميين بفرضية تؤكد أن الأجيال الأولى من المسلمين تميزوا بمقارباتهم التفسيرية المرنة للقرآن والسنة التي وضعت ببراعة نموذجاً يحتذى للتفسير السياقي الشمولي للنصوص المقدسة[٩٤].

في معالجته الشاملة لمفهوم مقاصد الشريعة، جمع جاسر عودة كماً ضخماً من الأدلة على الاجتهاد المستند إلى المقاصد، من عصر النبي والصحابة إلى نظريات المقاصد الأكثر تطوراً منهجياً بين القرنين الخامس والثامن الهجري، إلى الوقت الحاضر[٩٥]. تشمل الأدلة، مثلاً، حقيقة أن القرآن يشترط بوضوح توزيع جزء من الغنائم على أولئك المشاركين في الغزوات في الفتوحات الإسلامية المبكرة، وهي ممارسة صادق عليها النبي نفسه. لكن الخليفة الراشدي الثاني عمر قرّر عدم توزيع الأملاك الثابتة في حالة أراضي العراق، وفقاً للآية السابعة من سورة الحشر؛ لأن ذلك يصب في المصلحة الأعم للمجتمع ككلّ. كما اتّخذت قرارات مشابهة اعتماداً على مبدأ المصلحة والمقاصد في حالات حظر استعباد السكان الأصليين في البلاد المفتوحة؛ وتعليق/إلغاء إنفاق جزء من الزكاة، الضريبة الإجبارية على غير المسلمين (بوصفها محفزاً قرآنياً لـ «المؤلفة قلوبهم»)؛ وتحريم ممارسة بيع الإماء اللاتي يحملن من أسيادهن مع أن هذه الممارسات اتبعت في أثناء حقبة النبي والخليفة الراشدي الأول[٩٦]. وعلى نحو مشابه، كثيراً ما تشعب الفقه الإسلامي المتعلق بالإرث وافترق

(٩٢) Souaiaia, «On the Sources,» pp. 134-135, and Auda, *Maqasid Al-Shariah*, pp. 9-13.

(٩٣) Souaiaia, *Contesting Justice-Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), p. 71.

(٩٤) Younis, «Islamic Legal Hermeneutics,» p. 596.

(٩٥) Auda, *Maqasid Al-Shariah*.

(٩٦) عبد السلام السليماني، **الاجتهاد في الفقه الإسلامي** (الرباط: وزارة الأوقاف، ١٩٩٦)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

عن الأحكام القرآنية الواضحة[٩٧]. كما أن بعض الفقهاء الأوائل استمروا في اتباع هذه النزعة. فعلى الرغم من أن أحكام الشريعة اعتمدت على قواعد وعلل ثابتة، كما يؤكد الحجوي بعد دراسة أعمال إبراهيم النخعي، إلا أنها استهدفت في الحقيقة خدمة مصالح الناس. ويرى فضلاً عن ذلك إمكانية تبين هذه العلل من القرآن والسنة، إضافة إلى العقل القادر على تمييز الخير من الشر[٩٨].

يبرر المنظرون من المسلمين التقدميين صحة هذه المقاربة أيضاً بالاستشهاد بعدد من الفقهاء القدامى الذين طوروا نظريات فقهية/ شرعية تستهدف التحرر من تأويل القرآن والسنة اعتماداً على النص فقط، كما طبق منذ انتصار قوى التقليد وتطور التأويل التقليدي (انظر الفصل الثاني).

ويشيرون إلى أعمال ضمت صيغاً أكثر بدائية لمفاهيم المقاصد، مثل كتاب الحكيم الترمذي (ت. ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م): «الصلاة ومقاصدها»[٩٩]، وكتاب أبي زيد البلخي (ت. ٣٢٢هـ/ ٩٣٠م): «الإبانة عن علل الديانة/ مصالح الأبدان والأنفس»[١٠٠]، وكتاب ابن بابويه القمي (ت. ٣٨١هـ/ ٩٩١م): «علل الشرائع»[١٠١]، وكتاب العامري الفيلسوف: «الإعلام بمناقب الإسلام»[١٠٢]، وتلك الأعمال الكلاسيكية التي تناولت مفهوم المقاصد بطريقة أكثر منهجية مثل كتاب أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م): «البرهان في أصول الفقه»[١٠٣]، وكتاب أبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م): «المستصفى»[١٠٤]، وكتاب العز بن عبد السلام (ت. ٦٦٠هـ/

---

(٩٧) Souaiaia, «On the Sources,» pp. 134-135.

(٩٨) محمد بن حسن الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ص ٣٨٥.

(٩٩) أ. الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (هيرندن: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).

(١٠٠) انظر: **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية** (لندن: مركز المقاصد للبحوث، ٢٠٠٦).

(١٠١) محمد صادق بحر العلوم، محرر، **علل الشريعة** (النجف: دار البلاغة، ١٩٦٦).

(١٠٢) أحمد غراب، محرر، **العلم بمناقب الإسلام** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).

(١٠٣) عبد العظيم الديب، محرر، **البرهان في أصول الفقه** (المنصورة: الوفاء، ١٩٩٨).

(١٠٤) **المستصفى** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٧).

١٢٠٩م): «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»[١٠٥]، وكتاب شهاب الدين القرافي (ت. ٦٨٤هـ/ ١٢٥٨م): «الفروق»[١٠٦]، وكتاب ابن القيم (ت. ٧٤٨هـ/ ١٢٤٧م): «إعلام الموقعين»[١٠٧]، وكتاب الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م): «الموافقات في أصول الشريعة»[١٠٨]، وتلك الأعمال التي تركز على المقاصد للفقهاء والباحثين المسلمين في العصر الحديث مثل كتابي محمد رشيد رضا (ت. ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م): «الوحي المحمدي»، و«ثبوت النبوة بالقرآن»[١٠٩]، وكتاب محمد الطاهر بن عاشور: «مقاصد الشريعة الإسلامية»[١١٠]، وكتاب يوسف القرضاوي: «كيف نتعامل مع القرآن العظيم»[١١١]، وكتاب طه جابر العلواني: «مقاصد الشريعة»[١١٢].

على سبيل المثال، يؤكد جاسر عودة أن فكرة حماية الدين والنفس والعقل والعرض والمال بوصفها مقاصد الشريعة الإسلامية قد تطورت في كتاب الجويني «البرهان»[١١٣].

ووفقاً لموسى، يرى أبو حامد الغزالي أن مبدأ المصلحة في عدة أمثلة «يحافظ على مقصد الشرع»[١١٤]، مع أنه في البداية لم يكن واحداً من مصادر أصول الفقه، ويوجز مقاربة الغزالي لمسألة المصلحة بالقول:

«إذا استقصينا المصادر الأولية ـ القرآن والسنة ـ بعناية، كما قال [الغزالي]، نجد في الحقيقة أن المصلحة كامنة بشكل ضمني وظاهر بوصفها مقصداً للشريعة. ومن ثمّ يصادق الغزالي على المصلحة سراً،

(١٠٥) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (بيروت: دار الناشر، [د. ت.]).

(١٠٦) خليل منصور، محرر، **الفروق** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨).

(١٠٧) ابن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣).

(١٠٨) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** ([د. م]: مطبعة المكتب التجارية، ١٩٢٠).

(١٠٩) انظر طبعة القاهرة الصادرة عن مؤسسة عز الدين، [د. ت.].

(١١٠) الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق الطاهر المسناوي (كوالالمبور: الفجر، ١٩٩٩).

(١١١) يوسف القرضاوي، **كيف نتعامل مع القرآن العظيم** (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩).

(١١٢) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة** (بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١).

(١١٣) Auda, *Maqasid al-Shariah*, p. 17.

(١١٤) Moosa, «The Poetics,» p. 5.

متقدماً من ازدرائها بوصفها خيالية في البداية، إلى اعتبارها لاحقاً الركيزة المؤسسة للأحكام الفقهية والشرعية كلها في المصادر الدينية»[١١٥].

أما «قواعد» العز بين عبد السلام فتربط، وفقاً لجاسر عودة، صحة الأحكام وصوابيتها بمقاصدها، وترى أن مقاصد الشريعة يمكن أن توجد بشكل مستقل عن أيّ أدلة محددة من نصوص الكتاب والسنة، أو الإجماع، أو القياس[١١٦].

إضافةً إلى ذلك، يصوغ عودة رأياً مفاده أن القرافي طوّر أيضاً نظرية يرتبط مفهوم المقاصد وفقاً لها مع أغراض/ نيات أعمال النبي وأفعاله[١١٧].

من أوائل الفقهاء المسلمين التقليديين الذين صادقوا كلية على مفهوم المصلحة بوصفه الجوهر والغرض النهائي في تفسير وهدف القرآن والسنة نجم الدين الطوفي (ت. ٧١٦هـ). في تفحص موسى لعمل الطوفي، يتوصل إلى نتيجة مفادها أن الطوفي وجد وظيفة للمصلحة تنظم المصادر الأخرى كلها[١١٨] ومنحها «منزلة شمولية وإنسانوية في الشريعة [الإسلامية]» عبر إعطاء الأولوية للمصلحة العامة على المعنى الواضح للنص، ومن ثمّ «إخضاع النص لتوقع المقاصد الكلية والأغراض الشمولية للشريعة»[١١٩].

فضلاً عن ذلك، يؤكد موسى أنه في فكر الطوفي:

«تعدّ مصادر الشريعة، فيما يتعلق بالوظيفة والفلسفة، تمثيلات فعلية للمصلحة العامة... وشدّد على أن القيم الأخلاقية وأولوية الأهداف الاجتماعية للشريعة على الإبستمولوجيا (المعرفة)، تتوافق مع المقصد الأعلى للشريعة»[١٢٠].

يرى عودة أن توكيد ابن القيم على الشريعة بوصفها مؤسسة على

---

(١١٥) Moosa, «The Poetics,» p. 10.

(١١٦) Auda, *Maqasid Al-Shariah*, p. 19.

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) أي القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس.

(١١٩) Moosa, «The poetics,» p. 11.

يقول الطوفي إن المصلحة هي «قطب مقصد الشريعة».

(١٢٠) Moosa, «The poetics,» p. 11.

الحكمة، والعدل، والرحمة، والخير، وتحقيق رفاه الناس وسعادتهم في الحياة الدنيا والآخرة يجسد مثالاً مهماً آخر على المنهج الشرعي المرتكز على المقاصد الذي تبناه المفكرون المسلمون(١٢١) في العصور ما قبل الحديثة.

يعد أبو إسحق الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ) ـ الذي تمثل نظرياته الفقهية، وفقاً لوائل حلاق، ذروة التطور الفكري بدءاً من القرن الرابع الهجري ـ فقيهاً إسلامياً تقليدياً مهماً آخر تأثر فكره ومنهجه لتفسير تعاليم القرآن والسنة تأثراً قوياً بمفهوم المقاصد، وكثيراً ما يستشهد به الفقهاء المسلمون التقدميون عند توكيد أهمية المقاصد في نظريتهم التأويلية الإجمالية(١٢٢).

يعد الشاطبي، كما يؤكد عودة، المقاصد «أصول الدين وقواعد الشريعة، وكليات الملة»(١٢٣).

يعدّ فكر المسلمين التقدميين نفسه مؤسساً على مناهج أصول الفقه المرتكزة على المقاصد لكن مع فوارق مهمة؛ أي إن المقاربات ما قبل الحديثة المرتكزة على المصلحة ظلّت مقيدة في إطار التجريبية الشرعية الأوسع، وتعمل ضمنها، وحسب تعبير جاكسون، إبستمولوجيا شرعية مستندة إلى الموضوعانية. تتجاوز مقاربة المسلمين التقدميين النظريات التفسيرية المرتكزة على مقاصد الشريعة والمصلحة. وفي هذا السياق، يؤكد جاسر عودة أن نظريات المقاصد ما قبل الحديثة جرت دراستها بوصفها موضوعاً ثانوياً ضمن أصول الفقه في فئة المصالح المرسلة، أو مناسبة القياس، وليست بصفتها فرعاً معرفياً مستقلاً أو مؤسساً على ركيزة تشكيل «منهج أساسي»(١٢٤).

يصوغ واهيودي الرأي القائل إن المفكرين المسلمين المعاصرين مثل حسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، ومجيد، رأوا مفهوم المقاصد ـ المصلحة جوهر القرآن ويمكن أن يحظى بالأولوية على النص القرآني الظاهر(١٢٥).

---

(١٢١) Auda, *Maqasid Al-Shariah*, p. 20.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٢٤) Ibid., p. XXY.

(١٢٥) Wahyudi, «The Slogan,» pp. 285 and 266 sqq.

والشيء ذاته يصدق على محمد الطاهر بن عاشور، المؤيد الأبرز ربما للمقاربة المرتكزة على المقاصد للشريعة الإسلامية[١٢٦].

طور عودة نفسه فلسفة كلية مستندة إلى مقاصد الشريعة الإسلامية تقرر وفقاً لها صحة أيّ منهج اجتهادي اعتماداً على درجة إدراكه لمقاصد الشريعة. أما النتيجة العملية فهي أحكام إسلامية تشجع قيم العدل، والسلوك الأخلاقي، والشهامة، والتعايش الإنساني، والتطور، التي تعدّ من المقاصد بحد ذاتها[١٢٧].

كما يعتمد افتراق المسلمين التقدميين عن هذه الدراسات ما قبل الحديثة حول المقاصد على افتراضات معينة تتصل بالأنطولوجيا (علم الوجود) والإبستمولوجيا (علم المعرفة). وبكلمات جونستون:

«تتضمن انتقالاً أولياً أنطولوجياً وإبستمولوجياً ـ خطوة بعيداً عن النزعة التقليدية السنية ـ الأشعرية نحو الإرادوية الأخلاقية، وخطوة باتجاه منح العقل البشري مزيداً من المساحة في تفسير وتطبيق الأحكام العامة أو الأصول الكلية للنصوص»[١٢٨].

نناقش هذه الاستراتيجيات التفسيرية في القسم الآتي.

٦ ـ نظرة المسلمين التقدميين إلى طبيعة القيمة الأخلاقية ودور العقل في القرآن ومضامينها التفسيرية

قدّمنا وصفاً لانتصار قوى «القلدنة» الذي أدى إلى ظهور منهج خاص لأصول الفقه في القرن الثالث الهجري. ونتيجة لقوى «القلدنة» هذه تحولت مبادئ الموضوعانية الأخلاقية المتأصلة في القرآن، كما يؤكد ألبرت حوراني، إلى إرادوية أخلاقية (لا تفهم المفاهيم الأخلاقية إلا بالإرادة الإلهية)[١٢٩]، وتقليدوية (لا يمكن للبشر أبداً معرفة ما هو صائب/حسن

---

(١٢٦) بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية.

(١٢٧) Auda, *Maqasid Al-Shariah*, p. XXViii.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٢٩) لكن المشيئة الإلهية «خاضعة» دوماً لتفسير أولئك الذين ينخرطون في استنباط معنى النص؛ El-Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 115-132.

أخلاقياً بالعقل المستقل، بل بالوحي والمصادر المستمدة من الوحي)[١٣٠]، ومن ثمّ إلى تغير الطبيعة الإبستمولوجية ـ المنهجية للقرآن والسنة كليهما[١٣١]. في هذا السياق، يؤكد راينهارت أنه «[في] هذه الحقبة الزمنية [بعد انتصار قوى القلدنة]، أصبح الإسلام نفسه المعيار، والانسجام بين العقل والدين، الذي خدم ذات مرة غرض تبرير الدين، برر الآن في أفضل الأحوال، العقل»[١٣٢]. فضلاً عن ذلك، كانت أهم مبادئ التأويل النصي في العصر ما قبل الحديث تعني أيضاً أن «على الوحي أن يعدل بوضوح الأخلاق والإبستمولوجيا (المعرفة). . .»، ومن ثمّ «لا يمكن وجود معرفة أخلاقية قبل/أو دون الوحي»[١٣٣].

تتضمّن النتيجة التي توصل إليها حوراني أيضاً أن الحالة لم تكن على هذا النحو في أثناء العصر التكويني للفكر الإسلامي. وما يهمّنا هنا هو وصف هذا التغيير بالطريقة التي فهمت بها طبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن، إضافةً إلى مدى استخدام العقل في تفسيرها في أثناء النصف الأول من العصر التكويني للفكر الإسلامي؛ لأن منهج المسلمين التقدميين يعد نفسه استمراراً وامتداداً أو تقدماً لهذه المقاربة الشاملة للعقل للتفسير اعتماداً على الموضوعانية الأخلاقية[١٣٤].

فيما يتعلق بالحدود الإبستمولوجية ـ المنهجية للسنة في عصر النبي، يذكر حوراني أن القرآن ـ على صعيد المعرفة الأخلاقية ـ «يعد» الوحي مصدره الرئيس لكن «من المحتمل، دون دليل قاطع، أن العقل الطبيعي قادر أيضاً على صياغة أحكام أخلاقية [بطريقة مستقلة عن الوحي]»[١٣٥]. فضلاً عن ذلك كله، يؤكد حوراني أنه فيما يتعلق بحدود الإبستمولوجيا الأخلاقية تعد الطبيعة القرآنية للقيمة الأخلاقية موضوعية عموماً،

---

(١٣٠) هنالك درجة أو تنوع حول هذه القضايا بين/ وداخل المذاهب الفقهية. للاطلاع على مناقشة مستفيضة حول هذه المسألة، انظر: K. Reinhart, *Before Revolution-The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York Press), pp. 11-37.

(١٣١) Hourani, «Ethical Pre-Suppositions,» pp. 2-3.

(١٣٢) Reinhart, *Before Revelation*, p. 178.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٣٤) على سبيل المثال، انظر: M. Al- Attar, *Islamic Ethics.*

(١٣٥) Hourani, «Ethical Pre-Suppositions,» p. 25.

«واستخدام العقل المستقل في الأحكام الأخلاقية لا ينفيه القرآن أبداً بوضوح جازم، وهنالك بعض الاعتبارات التي تفضل الافتراضات الضمنية لاستخدامه». ويؤكد أيضاً أن:

«القرآن والنبي يعرضان معاً موقفاً منطقياً يعتمد على الفطرة السليمة ويجب علينا ألا نتوقع من أيّ منهما زعم ذلك لكلّ حكم أخلاقي يصدره، يجب على الفرد استشارة كتاب أو عالم (=فقيه)، أو استخدام القياس حين لا يقدم الكتاب أو العالم إجابة مباشرة للمشكلة»[١٣٦].

فضلاً عن ذلك، يؤكد أن الموقف القرآني والنبوي القائم على الموضوعانية الأخلاقية الذي ناقشناه آنفاً تبناه/وجسده جيل صحابته[١٣٧].

وفقاً لراينهارت، يتبدّى «موقف» الفطرة السليمة الأساسية للقرآن ورسالته في خطابه عن «طبيعة العقل، والكون، وأنماطهما ـ وكلها تناسب القول: إن رسالة القرآن عقلانية»[١٣٨]. أما دراز فيكرر هذا الرأي في استقصائه الشامل لعالم القرآن الأخلاقي، عبر استنتاج أن الوعي البشري، وفقاً لعالم القرآن الأخلاقي، سابق على الوحي وقادر على التفريق بين الحق والباطل من دونه[١٣٩]. الشيء ذاته يصح على السنة. ويؤكد غورايا في تحليله المتعمق لمفهوم السنة في صدر الإسلام أن الفكر الحر التأملي (=النظر) عُدّ مكوناً حقيقياً وصحيحاً ومرجعياً من مكونات السنة[١٤٠]. ومن ثمّ، لا يمكن اعتبار العقلانية والموضوعية الأخلاقية بالتأكيد من المفاهيم الغريبة عن الروح الإجمالية لتعاليم القرآن والسنة.

عُدّ العقل والرأي، إضافةً إلى القياس، أدوات شرعية وبراغماتية (عملية) في الجوهر لتفسير الشريعة وكان لها مداليل ضمنية إيجابية طوال القرن الأول الهجري[١٤١]. ويرى الأنصاري أن الأحكام الشخصية لأوائل

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٣٧) المصدر نفسه.

(١٣٨) Reinhart, *Before Revelation*, p. 23.

(١٣٩) M. A. Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I. B. Taurus, 2008).

(١٤٠) M. Guraya, «The Concept of Sunna in Muwatta of Malik b. Anas,» (unpublished PhD thesis McGill University, 1969), Introduction.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٥، و Hallaq, *The Origins*, p. 53.

الفقهاء المسلمين تأثرت تأثراً بالغاً بالاعتبارات الذاتية، وترافقت بفهم عريض لروح وأهداف الإسلام، ولعبت دوراً مهماً في التفكير الشرعي/الفقهي الإسلامي في العصور المبكرة(١٤٢). إضافة إلى ذلك، يؤكد سكاكت أن الرأي أصبح جزءاً لا يتجزأ من السنة وعاملاً جوهرياً في الفكر الإسلامي منذ انطلاقته الأولى(١٤٣). فضلاً عن ذلك، يؤكد وائل حلاق أن معنى الرأي في أثناء القرن الأول الهجري برمته وفي جزء من الثاني «مثّل مصدراً رئيساً للاجتهاد والأحكام الشرعية»(١٤٤)، وكان إضافة إلى ذلك «قريباً جداً من السنة، ويتعذر فصله عنها في الحقيقة»(١٤٥).

في أثناء القرن الثاني الهجري، بدأت عملية مشابهة لتضييق شرعية/ومدى استعمال الرأي اعتماداً على العقل، لكن هذه العملية، كما حدث في حالة السنة، كانت ناقصة. على سبيل المثال، يؤكد راينهارت(١٤٦) أن النظرة الإسلامية إلى العالم دخلت طوال العصر العباسي في علاقة تكافلية مع الأيديولوجية الدينية وتميزت بالاعتقاد بأن البشر جميعاً يتقاسمون فطرة أخلاقية سليمة وأن الوحي يكمل العقل ويؤكده(١٤٧). إضافةً إلى ذلك، اعتمد مختلف الفقهاء الذين توفوا في العقدين الثاني والثالث من القرن الثاني اعتماداً شديداً على ممارسة الآراء الشخصية المستندة إلى العقل بدلاً من الانخراط في نقل الحديث وروايته(١٤٨).

ظلّت المداليل الضمنية الإيجابية للرأي تشتغل وتمارس تأثيرها في

---

(١٤٢) Z. I. Ansari, «An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on al-Radd 'al-Siyar al-Awza'I,» in *Islamic Perspective: Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi* (Leicester: 1979), p. 153.

(١٤٣) Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 35.

(١٤٤) Hallaq, *The Origins*, pp. 52-53.

(١٤٥) المصدر نفسه.

(١٤٦) على سبيل المثال، يؤكد فضل الرحمن أن الشيباني (ت. ١٨٩هـ) «كثيراً ما يلجأ إلى الاستحسان لمعارضة السوابق، ويمارس التفكير العقلاني المطلق». انظر: Fazrul Rahman, «The Living Sunnah and al-Sunnah wa'l Jama'ah» in *Hadith and Sunnah -Ideals and Realities-Selected Essays*, ed. P. K. Koya (Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 1996), p. 140.

(١٤٧) Reinhart, *Before Revelation*, p. 178.

(١٤٨) G. H. A. Juyboll, *Muslim Tradition -Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 36-37.

منتصف القرن الثاني الهجري مع أنها بدأت تطور مداليل ضمنية سلبية أيضاً[١٤٩]. ومع توسع الحديث بالتدريج، بدأت الآراء غير المعتمدة على مصادر السنة التي غدت نصية الآن برمّتها، تشير على نحو متزايد إلى «الرأي العشوائي» في أذهان أولئك الذين انخرطوا في عملية التوثيق الكتابي للسنة[١٥٠]. على سبيل المثال، كان هذا الخليط من الرأي الحسن والقبيح واضحاً في حقبة اثنين من أبرز الفقهاء المسلمين، هما أبو يوسف (ت. ١٨٢هـ) والشيباني (ت. ١٨٩هـ). وأظهر إيمون أيضاً أن عدداً من المرجعيات في الحقبة اللاحقة على تكوين الفكر الإسلامي عدّوا أيضاً العقل مصدراً للواجب الأخلاقي إضافةً إلى الوحي[١٥١].

يعدّ فكر المسلمين التقدميين هذه الآراء السائدة حول مدى واستخدام العقل وطبيعة القيمة الأخلاقية في القرآن (ومن ثمّ السنة) قبل انتصار الرأي التقليدي قياسية (ومحددة للمعايير)، وينأى بنفسه عن التقليد. على سبيل المثال، يؤكد ساكدينا على نحو مشابه أن «قصد الرسالة السماوية، وفقاً للقرآن، ليس سوى استكمال العقل الفطري في البشر، للبحث عن الهداية لتأسيس مجتمع مثالي على الأرض يعبر عن إرادة الله للبشر»[١٥٢].

تشير حجّة أخرى تعطي مصداقية للطبيعة الموضوعية للقيم الأخلاقية في القرآن إلى افتراضه المتعلق بمعنى واستعمال المبادئ الأخلاقية الجوهرية. في المبدأ القرآني الشهير حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يؤكد خالد أبو الفضل أن كلمة «معروف» تعني ما يشيع معرفته بأنه صالح وخير. ويرى أن الخير في الخطاب القرآني جزء مما قد نسمّيه

(١٤٩) Z. I. Ansari, «Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantical Analysis with Special Reference to Kufa,» *Arabica*, vol. xix (1972), p. 289 [255-300];

يبدو أن الرأي هيمن على الفكر الفقهي حتى منتصف القرن الثاني. انظر: Hallaq, *The Origin*, pp. 75-76.

(١٥٠) المصدر نفسه.

(١٥١) N. Emon, «Towards a Natural Law Theory in Islamic Law: Muslim Juristic Debates on Reason as a Source of Obligation,» *JINEL*, vol. 3, no. 1 (2003).

(١٥٢) Sachedina, «The Nature of Scriptural Reasoning in Islam,» *Journal of Scriptural Reasoning* 5, no. 1 (April 2005).

الواقع المعاش ـ نتاج للتجربة الإنسانية، ويبني الفهم المعياري. الشيء ذاته ينطبق على كلمة/ منكر/ أو كلمة/ إحسان/. فضلاً عن ذلك، يؤكد أبو الفضل أن الإلهي هو تجسيد لكلّ ما هو أخلاقي وخيّر وحق، ولذلك، فإن حضور الإلهي بوصفه حقيقة موضوعية يعني بالضرورة وجود قيم أخلاقية مثل العدل والخير والواقع الموضوعي(١٥٣). لذلك كله، وفيما يتعلق بالواجب الأخلاقي ذاته، يؤكد أبو الفضل أن النص القرآني يفترض أن القراء سوف يحضرون إحساساً أخلاقياً جوانياً سابق الوجود إلى النص(١٥٤).

فضلاً عن ذلك، تبدو العقلانية بالنسبة للجابري هدف/ غرض/ قصد الوحي(١٥٥).

تقدم العطار عدداً من الحجج دعماً للمنزلة الموضوعية أنطولوجياً للقيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي، لا سيّما القرآن. تعتمد الأولى منها على تحليلها للاستخدام القرآني للتعابير الأخلاقية بطريقة تمكّن المخاطبين من فهمها، حيث يفترض مسبقاً ـ برأيها ـ طبيعتها الموضوعية. وحقيقة أن الصفات الأخلاقية في القرآن منسوبة إلى الله تقود العطار إلى التوكيد على استحالة «تفسيرها فيما يتعلق بطاعة أوامره». وتدعم رأيها بالتأكيد على أن الله إذا لم يكن عادلاً وخيراً بالمعنى البشري فستكون الصفات الإلهية «لا معنى لها ولا جاذبية للشعور الأخلاقي الإنساني والتقوى الدينية». وتجد العطار من بين آخرين مزيداً من الأدلة على الطبيعة الموضوعية للقيم الأخلاقية في القرآن في طبيعة ميثاق الله مع البشر كما وصفه القرآن، وحقيقة أن الله نفخ في الإنسان من روحه تشير إلى امتلاك البشر «وعياً قادراً على تمييز الخير من الشر»(١٥٦).

فضلاً عن ذلك، يتبنّى المسلمون التقدميون الرأي القائل: إن «العقل

---

(١٥٣) Kh. El-Fadl, «The Place of Tolerance Obligations in Islamic Law,» p. 2.

(١٥٤) Kh. El-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), p. 15.

(١٥٥) M. Gaebel, *Von der Kririk des arabischen Denkens zum Panarabischen Aufbruch: Das philosophische und politische Denken Muhammad Abid Gabris* (Verlag: Klaus Schwartz, 1995), p. 32.

(١٥٦) Al-Attar, *Islamic Ethic*, pp. 12-16.

والتاريخ يقومان بدور في تحديد القيم التي ذكرها الوحي وتلك التي لم يذكرها»[157]. وبذلك يكون موقف المسلمين التقدميين أكثر ارتباطاً بالآراء التي تبنّاها المعتزلة، أهل النظر من العقلانيين المسلمين، ويمكن اعتباره استمرارية وتفصيلاً منطقياً لها[158].

٧ ـ منهج المسلمين التقدميين الأخلاقي ـ الديني المستند إلى القيم لتفسير القرآن

يرى فكر المسلمين التقدميين أن القرآن يصف وظيفته الجوهرية وطبيعة الوحي بعبارة «هدًى للناس». ومثلما ناقشنا في الفصل الرابع، يمكن القول إن المحتوى القرآني، في وظيفته كما في «هديه»، يتصدى للقضايا المتعلقة بالعقيدة/ العبادة، وتلك المتصلة بالأخلاق/ الآداب، والمعاملات، والفقه.

ومثلما أكدنا آنفاً، فإن مقاربة المسلمين التقدميين الشاملة، والسياقية، والموضوعية، والكلية، والمستندة إلى المقاصد ـ المصلحة للتفسير، اعتمدت على رأي يقول بوجود عناصر لا تتصل بالعقيدة/ العبادة تكمن في طبيعة المحتوى القرآني وتنتشر فيه. تعبر هذه العوامل عن/ وتفترض مسبقاً استمرارية لبعض المعايير الاجتماعية ـ الثقافية، والسياسية، والقانونية، والاقتصادية السائدة في المنطقة في ذلك العصر. ومع أن القرآن حاول تخفيف تأثير بعض من هذه المعايير السائدة وإضعافها، إلا أنه لم يستأصلها كلية، وذلك بسبب طبيعته الارتقائية لا الثورية، وسعيه إلى التعديل لا الإلغاء[159]. ويرى فكر المسلمين التقدميين أنه اعتماداً على هذا التأثير التعديلي المهدئ والطبيعة «الأخلاقية ـ العقدية» الكاسحة للغة القرآنية[160]، حسب تعبير سعيد، يمكن اختزال الوظيفة الأساسية والأس المنطقي الكامن خلف العناصر غير المتعلقة بالعقيدة/ العبادة في القرآن

---

(١٥٧) Moosa, «The Poetics,» p. 7.

(١٥٨) Al-Attar, *Islamic Ethics*, pp. 12-16.

(١٥٩) El-Fadl, *The Great Theft-Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins, 2005), pp. 262-274.

(١٦٠) Saeed, *Interpreting the Qur'an*, pp. 122-123.

(والسنة) في استنباط أو استنتاج بعض القيم الأخلاقية ـ الدينية المعيارية المعينة أو المبادئ العامة التي يمكن التوصل إليها باستعمال الأدوات المنهجية/ التأويلية المشروطة والمذكورة آنفاً. ومن ثمّ، يمكن اختزال جوهر العناصر غير المتعلقة بالعقيدة/ العبادة في القرآن (والسنة) في مجموعة من القيم التراتبية التي تحتلّ أعلى موقع في النموذج التأويلي الإجمالي وتحكم الأدوات التفسيرية الأخرى كلها(١٦١).

في مثل هذه المقاربة، تعتمد المستويات العليا من النموذج التراتبي على مفاهيم أخلاقية قرآنية جوهرية مثل العدل، وحرية الاعتقاد، والقسط، والرحمة، على سبيل المثال لا الحصر. وتستند هذه بدورها إلى ما تشير إليه بارلاس بأنه مبدأ «كشف الله عن ذاته»، بوصفه تمظهراً متعيناً لـ «الأنطولوجيا الإلهية» المرتكزة على مفهوم «التوحيد» في القرآن(١٦٢). يمكن أن تمثّل هذه المبادئ أدلة هادية في تفسير الأوامر القرآنية (مبادئ تفسيرية أعلى مرتبة) التي تخضع لها المعايير/ القيم/ الأوامر الأخرى كلها، لا سيّما تلك المتصلة بالمسائل الاجتماعية ـ الثقافية (مبادئ المستويات المنخفضة). ومن ثمّ، إذا ظهر تعارض نصي في القرآن (والحديث) بين مبادئ المستويات العليا والدنيا يجب أن تسود العليا(١٦٣).

باختصار، تستند مقاربة المسلمين التقدميين لفهم طبيعة القرآن وتفسيره إلى عدد من الافتراضات الإبستمولوجية والمنهجية التي تتعارض، في حالات كثيرة، تعارضاً واضحاً مع افتراضات نموذج السلفية التقليدية الجديدة وتقع خارج مجال «المفكَّر فيه» في فكر المسلمين التقليديين وفكر السلفية التقليدية الجديدة.

ما هو منهج المسلمين التقدميين فيما يتعلق بطبيعة مفهوم السنة ومداه؟ سوف أحول انتباهي إلى هذا السؤال فيما يأتي.

---

(١٦١) للاطلاع على نموذج كهذا، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٢.

(١٦٢) Barlas, *Believing Women*, 13-15; cf. G. Adnan, Women and the Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women Related Verses (Gottingen: Sura Al-Nisa'a, 2004), pp. 1-12.

(١٦٣) Saeed, *Interpreting the Qur'an*, pp. 149-152.

ثانياً: طبيعة مفهوم السنة ومداه في فكر المسلمين التقدميين ـ الافتراضات المفهومية ومضامينها التفسيرية

تتوزع اهتمامات هذا القسم من الفصل على مستويين: **أولاً**، سوف أتناول دراسات الفقهاء المسلمين الذين ميزوا بين مفهومي السنة والحديث. أما السبب وراء ذلك فهو أن المسلمين التقدميين يعملون على مراجعة المجادلات التاريخية الكامنة خلف التوترات الموجودة بين منهج أهل الحديث لتفسير السنة (الذي يتبناه أتباع السلفية التقليدية الجديدة)، ومنهج الجماعات الإسلامية الأخرى مثل مختلف المذاهب والفقهاء المسلمين الذين يستهدفون مساءلة وأشْكَلة منهج أهل الحديث لتفسير السنة، الذي يشتغل كلية ـ مثلما أظهرنا في الفصل الرابع ـ ضمن علوم الحديث القديمة، ويجمع الإثنين مفهومياً، ومنهجياً، وإبستمولوجياً. **ثانياً**، أناقش الآليات المنهجية للفقهاء المسلمين المعاصرين الذين تجاوزوا علوم الحديث التقليدية من أجل تقييم صحة الحديث وأصالته لتقرير ما هي السنة. وبذلك، تقع المنهجيات المستخدمة بواسطة هؤلاء الفقهاء تحت مظلة فكر المسلمين التقدميين كما عرّفناه في هذه الدراسة.

في أثناء العصر التكويني للفكر الإسلامي أُقِيْمَ تمييزٌ أنطولوجي، وإبستمولوجي، ومنهجي بين مفهومي السنة والحديث. تبدى ذلك، مثلاً، في مفهومي السنة المرتكزة على «الأعمال» في المذهب المالكي أو السنة «المعروفة والمحفوظة» في المذهب الحنفي[١٦٤].

يشير أحمد حسن في كتابه «التطور المبكر في الفقه الإسلامي» إلى هذا الفارق المميز حين يقول:

«ليس من الضرورة أن تستنبط السنة من الحديث على الدوام. وتظهر النصوص المبكرة أن تعبير/سنة/ استعمل بمعنى الممارسة الراسخة للمسلمين التي زعم أنها أتت من عصر النبي. ولهذا السبب تناقض السنة

---

(١٦٤) Duderija, «The Evolution in the Canonical Sunni Hadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Hadith during the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship,» *Arab Law Quarterly*, vol. 23, no. 4 (2009), pp. 1-27.

الحديث في بعض الأحيان، ويوثقها الحديث في أحيان أخرى»[١٦٥].

ألمح العديد من فقهاء المسلمين المعاصرين[١٦٦] إلى الفوارق السيميائية (دلالات الألفاظ) والمفهومية بين الحديث والسنة، في أول قرنين هجريين. على سبيل المثال، دفعت دراسة كتاب مالك بن أنس «الموطأ»، دوتون إلى استنتاج أن السنة في نظر مالك بن أنس هي:

«ممارسة معيارية [تضع المعايير] بدأها الرسول، وطبقها الصحابة وورثوها على شكل «أعمال» (بهذا المعنى، أعمال الصحابة في المدينة) إلى التابعين وتابعي التابعين حتى عصر مالك بن أنس»[١٦٧].

هنالك تعريف فريد للسنة التي لا تعتمد على قاعدتها المكتوبة الموثقة (=الحديث) يؤكد عليه الباحث الباكستاني مويز أحمد، الذي يحدد السنة بأنها:

«مجموعة من الأعمال أو القواعد العملية (باستثناء المعتقدات) التي استهلها الرسول وأداها وروّجها بين صحابته كلهم بوصفها جزءاً من دين الله، وتوارثها جيل عن جيل عملياً»[١٦٨].

وبعد تفحص استعمال الحديث في «موطأ مالك»، وكتابات الأوزاعي، يتوصل رحمن إلى نتيجة مهمة حين يقول:

«يعدّ الأوزاعي حديث النبي حافلاً بالواجبات الجوهرية الملزمة، لكن السنة أو الممارسة الحية[١٦٩] تحظى بالأهمية ذاتها برأيه. ويمكن تبين

---

(١٦٥) A. Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad, 1970), p. 87.

(١٦٦) F. Rahman, «The Living Sunna and al-Sunna wa'l Jama'ah»'; Ansari, «Islamic Juristic Terminology before Shafi'i»; I. Ahmad, *The Signicance of Sunna and Hadith and Their Early Documentation*, (Ph D. Thesis, Edinburgh University, 1974); Y. Dutton, *The Origins of Islamic Law, The Qur'an, the Muwatta and Madinian 'Amal* (New York: Routledge, Cruzon, 2002); El-Fadl, *Speaking in God's Name;* M. S. Mathnee, «Critical Reading of Fazrul Rahman's Islamic Methodology in History,» (M. A. Thesis, University of Cape Town, 2005); Duderija, «Towards a Methodology»; A. Kamaruddin, *The Reliability of Hadith-Transmission: A Re-examination of Hadith Critical Methods* (Ph D. thesis, Freidrich-Wilhelms Universitaet, Bonn, 2005); Abd Allah, «Malik's Concept of 'Amal», and Guraya, «The Concept of Sunna».

(١٦٧) Dutton, *The Origins of Islamic Law*, p. 168.

(١٦٨) <http://www.understanding-islam.org/sourcesofislam>.

(١٦٩) نستخدم تعبير السنة المستندة إلى الأعمال بالمفهوم المالكي. انظر: Abd Allah, «Malik's Concept of 'Amal».

اهتماماته بممارسة الأمة أو زعمائها من المواد غير المكتوبة، أكثر السمات المميزة ثباتاً في حجته الشرعية. يورد مالك بن أنس الحديث (ليس بالضرورة الحديث النبوي) لتبرير السنة المدنية لكنه يرى السنة فيما يتعلق بالأهمية الفعلية متفوقة على الحديث»(١٧٠).

يمضي رحمن ليطور تعريفه المستقل عن الحديث للسنة، حيث يصفها بأنها مظلة مفهومية عامة، نظام دينامي للعمل/ السلوك سمح بتفسير شمل الاجتهاد غير النبوي ضمنه(١٧١).

على نحو مشابه، تتبدى فكرة الممارسة كدليل على السنة في كتابات أبي يوسف الذي عاش في الكوفة؛ إذ تستمد برأيه «السنة عن رسول الله وعن السلف من أصحابه ومن قوم فقهاء». ويمكن قول الشيء ذاته عن المنهج العبادي المبكر القائم على غربلة الحديث على أساس «الحق المعروف في كتاب الله وسنة نبيه وآثار الصالحين [=الأئمة والعلماء]»(١٧٢). المهمّ في هذه الأطروحة أن مقاربة فكر المسلمين التقدميين لطبيعة السنة ومداها يعيد تفحص هذه المناقشات المبكرة حول السنة والحديث من أجل تطوير تأويل جديد للسنة لا يعتمد إبستمولوجياً، أو منهجياً، أو أنطولوجياً على الحديث.

إضافةً إلى ذلك كله، ركّزت علوم نقد الحديث التقليدية التي تأطرت ضمنها مفهومياً مناهج المذاهب والسلفية التقليدية الجديدة، على تحليل **الإسناد** عند محاولتها تقرير صحة الحديث(١٧٣). أما مقاربة المسلمين التقدميين لنقد الحديث فقد تجاوزت هذه العلوم لتشمل تحليل الحديث وفقاً

---

(١٧٠) يتبنى هذا الرأي دوتون الذي يستشهد بعدد من الأمثلة من موطأ مالك تثبت هذا التوكيد. مثلاً: قال أبو يوسف (لمالك): تؤذنون بالترجيع وليس عندكم عن النبي (ﷺ) فيه حديث. فالتفت مالك إليه وقال: يا سبحان الله ما رأيت أمراً أعجب من هذا، ينادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن رسول الله إلى زمانا هذا، أيحتاج فيه إلى فلان عن فلان. هذا أصح عندنا من الحديث. انظر: Dutton, *The Origins of Islamic Law*, pp. 43 and 41-52.

(١٧١) F. Rahman, Islamic Methodology in History (Lahore: Central Institute for Islamic Research. 1965), pp. 1-84.

(١٧٢) John C. Wilkins, *Ibadism: Origins and Early Development in Oman* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 234.

(١٧٣) Kamaruddin, *The Reliability of Hadith-Transmission*; Kamali, *Hadith Methodology*.

للأساليب الموجودة في أعمال الباحثين المسلمين(١٧٤) وغير المسلمين، من أمثال ج. جوينبول، وموتزكي، وشويلر(١٧٥).

ومن ثم، لم يحصروا أنفسهم أساساً في نقد الإسناد، بل منحوا مدى أكبر لدور العقل والاعتبارات الأخلاقية(١٧٦) ولنقد المتن بطريقة أكثر صرامة في العلوم الإجمالية المتعلقة بنقد الحديث. فضلاً عن اعتبار أحاديث الآحاد غير ملزمة في أيٍّ من العلوم الإسلامية بما فيها العقيدة (التوحيد) والشريعة كما هي الحال في السلفية التقليدية الجديدة (لكن ليس التراث الأوسع المستند إلى المذهب)(١٧٧).

إضافةً إلى إعادة تفحص المجادلات حول الفارق المفهومي بين مفهومي السنة والحديث، يستخدم فقهاء المسلمين التقدميين عدداً من الأدوات المنهجية ذاتها عند تفسير القرآن والحديث كما ذكرنا آنفاً. وعلى وجه الخصوص، يستخدمون: أ) عملية شاملة لوضع النصوص في السياق؛ ب) مقاربة موضوعية ـ كلية؛ ج) مقاربة مرتكزة على القيم الأخلاقية ـ الدينية؛ د) مقاربة موضوعية أو مستندة إلى القصد لتفسير الحديث. نقدّم فيما يأتي مناقشة لهذه المقاربات في عدد من أعمال المسلمين التقدميين، لا سيما تلك المتعلقة بقضية الجندر (النوع الاجتماعي)(١٧٨).

---

(١٧٤) انظر الهامش رقم ١٤٠ أعلاه.

(١٧٥) للاطلاع على موجز لنقد الحديث بواسطة الباحثين (غير) المسلمين والغربيين، انظر: H. Motzaki, «Dating Muslim Traditions-A Survey,» *Arabica*, vol. 52, no. 2 (2005), pp. 206-253, and Kamaruddin, *The Reliability of Hadith-Transmission*.

(١٧٦) مثل المنهجين التأويليين القائمين على التوقف للتفكر المتأني والمتروي، ومشروع الرواية التاريخية، في كتاب خالد أبو الفضل: «الكلام باسم الله». وسوف نناقشهما في الفصل السابع من هذا الكتاب.

(١٧٧) انظر: A. Duderija, Evolution in Canonical Sunni Hadith Body of Literature.

يقدم شوكورو عدداً من أحاديث الآحاد التي لم تعمل بها الأمة ولذلك تركتها المذاهب السنية الأربعة على الأغلب. انظر: A. Shukurow, *Toward Understanding Hadith*, ebook.

(١٧٨) في كتابه **المنهج الإسلامي في التاريخ**، يستخدم فضل الرحمن هذه المبادئ كلها تقريباً لكنه لا يطبقها مباشرة على المادة المعنية، لذلك لا أناقش أفكاره تحديداً. ويكفي تقديم مثالين هنا: «يجب الإشارة بوضوح إلى ضرورة القيام بإعادة تقييم للعناصر المختلفة في الحديث وتفسيرها تحت الظروف الأخلاقية والاجتماعية المتغيرة اليوم. ولا يمكن لذلك أن يتم إلا بدراسة تاريخية للحديث عبر اختزاله إلى السنة الحية وعبر تمييزه بوضوح عن الخلفية السياقية والقيمة الحقيقة المتجسدين فيه» (ص ٧٨)؛ «وفقاً للمبدأ التفسيري السياقي ذاته، وعبر إحياء القيمة الأخلاقية الحقيقية من =

في كتابه الخلافي «تحرير المرأة في عصر الرسالة»، يضمّ منهج عبد الحليم أبو شقة عملية شاملة لوضع النص في السياق مع مقاربة موضوعية ـ كلية إلى جانب تخصيص ما يعدّه الفكر الإسلامي التقليدي عاماً وبالعكس، وتأويل شبه فيزيولوجي يستهدف استعادة المقاصد الحقيقية وراء كلمات النبي كما وجدت في بعض الأحاديث المتصلة بالمرأة ـ مثل تلك التي تشير إلى أن النساء ناقصات عقل ودين أو أنهن يشكلن أغلبية أهل النار (انظر الفصل الخامس) ـ من أجل إثبات خطأ التفسيرات التقليدية البطركية والمعادية للمرأة. على سبيل المثال، وبعد التحليل الموضوعي للسياق الكامل خلف الأحداث التاريخية المتعلقة بالأحاديث التي تصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين ويشكلن أغلبية أهل النار يؤكد ما يأتي:

«أما بالنسبة لصياغة نص النبي فلا يتضمن حكماً عاماً ولا يعد عاماً بالطبيعة»(١٧٩).

يعلن الباحث التزامه منهج القرآن والسنة، ويستشهد بحديث مناصر للمرأة: «إنما النساء شقائق الرجال»(١٨٠) من أجل تعزيز حجّته المؤكدة على المساواة الجندرية.

تؤكد س. الشيخ في مقالتها التي حملت عنوان «المعرفة، والمرأة، والجندر في الحديث: تفسير نسوي»، أن الحديث يمكن أن يمثّل مرآة تعكس واقع الحضارة التي كانت تتشكل في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. كما تؤكّد أن الحديث يعدّ نافذة تطلّ على المفاهيم المهيمنة للمعايير والقيم الاجتماعية ـ السياسية، والدينية، والثقافية للأمة، لا سيّما فيما يتعلق بالجندر وتصنيف المرأة. كما أبدت اهتماماً باستكشاف الطريقة التي أصبح عبرها الحديث مع الوقت فعالاً وظيفياً وأيديولوجياً في تعريف مُثل الجندر. وعبر وضع الأحاديث النبوية في السياق والانتباه لأيديولوجية الجندر الكامنة فيها، تستكشف كيف يمكن استخدام الحديث لعرض

= الخلفية السياقية، يجب التعامل مع مشكلة الحديث الفقهي؛ إذ يجب اعتباره مشكلة يجب إعادة التعامل معها وليس حكماً فقهياً جاهزاً يجب تطبيقه مباشرة» (ص ٧٩).

(١٧٩) عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة** (الكويت: دار القلم، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٧٥.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

احتمالات بديلة (للمقاربات التقليدية) للتفسير إضافة إلى قوة مضادة للخطابات المهيمنة[١٨١]. أما فقيه الدين عبد القادر، فيتبنّى في مقالته «الحديث والعدالة الجندرية ـ فهم الأحاديث النبوية»، مقاربة سياقية مشابهة حين يرى أن الفهم الصحيح للحديث، لا سيّما فيما يتعلق بدور المرأة ومنزلتها، لا يمكن تحقيقه إلا ضمن السياقات الاجتماعية ـ السياسية الأصلية التي تتطلب عملية شاملة لوضع النصوص في السياق واستقصاء الظرف المحيط بظهور الحديث («علم أسباب ورود الحديث»)[١٨٢].

ينطبق مبدأ الاستقراء الموثق الذي تفحصناه آنفاً في سياق تفسير القرآن على تفسير الحديث أيضاً. ويأسف عبد القادر مثلاً للانتقائية في استخدام الحديث في الدراسات التقليدية بالقول إنه «في الجوهر، استُحضرت بطريقة نمطية بعض الأحاديث، وفي الحقيقة بعض القرارات المحددة التي اتخذها النبي، بوصفها مصادر مرجعية بدلاً من استقصائها بطريقة شمولية وكلية»[١٨٣]. وهو يؤيد الرأي القائل بوجوب تفسير نصوص القرآن والحديث «وتطبيقها وفقاً للروح التحويلية الأوسع التي تميّز القرآن والحديث ككلّ» عبر اللجوء إلى ما ندعوه بالمقاربة الموضوعية ـ الكلية أو الاستقرائية التوثيقية لتفسير الحديث.

مرّة أخرى، ومثلما هي الحال في تفسير القرآن، يجب تفسير الحديث بطريقة تظهر بعض القيم الأخلاقية ـ الدينية. في هذا السياق، يؤكد عبد القادر أن «الإشارات المرجعية إلى الحديث فيما يتعلق بقضايا المرأة يجب أن تستند إلى وعي بالقيم الحاسمة الأهمية التي استحضرها النبي: وحدانية الخالق، والمساواة بين البشر (فقراء أو أغنياء، رجالاً أو نساء)، والعدل، والرحمة»[١٨٤]. ويقوم مبدأ العدل والمساواة على وجه الخصوص بدور بارز في هذا النوع من التفكير المنطقي وتفسير الحديث. وأفضل ما يمثل المقاربة المرتكزة على القيم لتفسير الحديث الفقرة الآتية

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(١٨٢) F. A. Qadir, *Hadith and Gender Justice-Understanding the Prophetic Traditions* (Fahmina Institute, 2007).

(١٨٣) Ibid., pp. xx-xxi.

(١٨٤) Ibid., p. xxxi.

لعبد القادر، الباحث المعاصر الذي يتبنّى فكر المسلمين التقدميين:

«تواصل التفسيرات المعاصرة لكثير من هذه الأحاديث توليد حالة من الظلم واللامساواة في العلاقة بين الرجال والنساء. فضلاً عن أن هذه اللامساواة تنتهك المبادئ الجوهرية للقرآن والحديث»[١٨٥].

أدخل خالد أبو الفضل اثنين من المبادئ المنهجية الجديدة مع فصل السنة عن الحديث مفهومياً، ومنهجياً، وإبستمولوجياً، يتعلقان بالرواية التاريخية للحديث والتفكير الأخلاقي المتروي عند التعامل مع تفسير الحديث. ووفقاً له، يشير المبدأ الأول إلى عملية تحديد المدى الذي يصل إليه دور النبي في النقل التاريخي للحديث بطريقة آمنة. وهذا يعتمد على حقيقة أن الحديث ربما نتج عن عدة رواة وعدد من التأثيرات الجماعية يؤثر كل منها (وكل منهم) في بنية الحديث ومعناه (وذلك وفقاً لنظرة الدراسات الإسلامية التقليدية إلى الحديث التي لا تعده مؤلفاً من الكلمات الفعلية للنبي، بل عبارة عن عملية جمع وتفسير لكلمات النبي تحتفظ بالمعنى الجوهري بواسطة أفراد يروونه). وعند تفسير الرواية، كما يؤكد أبو الفضل، يجب أن نضع في المكان الصحيح مبدأ التناسب في العلاقة الرابطة بين دور النبي ومعيارية الرواية. وكلما زاد دور النبي في مشروع الرواية ارتفع تأثيره المعياري، والعكس صحيح. إضافةً إلى ذلك كله، يطبّق أبو الفضل آلية تنظيمية أخرى متعلقة بالتأثير المعياري للرواية. ووفقاً لهذه القاعدة، يجب أن تكون الروايات «التي تحظى بمضامين أخلاقية أو شرعية أو اجتماعية واسعة النطاق بأعلى مستوى من السلطة المرجعية.. . وتتطلب أثقل عبء من الإثبات»[١٨٦]. أخيراً، يقدم ثلاثة مفاهيم للتفكير الأخلاقي المتأنّي والمتروي عند التعامل مع الحديث، كآخر ملجأ منهجي، إضافةً إلى اعتراض مستند إلى الإيمان على الدليل النصي[١٨٧] اعتماداً على الفهم الإجمالي لنظرة القرآن/ السنة إلى العالم وحيويتها/ روحها.

بدلاً من ذلك، يُنظر إلى نصوص الحديث عبر وظيفتها في تعزيز

---

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٨٦) El-Fadl, *Speaking in God's Name*, p. 89.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

العدل والمصلحة العامة التي تعدّ من أركان الشريعة ومن الغايات التفسيرية النهائية للعملية التفسيرية[١٨٨].

تدخل مقاربة جاسر عودة القائمة على المقاصد لفلسفة الشريعة الإسلامية مبادئ إبستمولوجية جديدة إلى قضية حلّ التعارض/الاختلاف في الأدلة الفقهية، التي كثيراً ما تأسست على أدلة متعارضة في الحديث. ويرجع إلى فكرة تعددية الأبعاد، بوصفها مكوناً من مكونات المقاربة المقاصدية، لتأسيس منهجه على أرضية تتجاوز المقاربات الثنائية ما قبل الحديثة للفقه اعتماداً على الانقسام ما بين «القطع» و«الظن» في الأدلة الفقهية، التي يجدها مسؤولة عن تضييق وإخراج كثير من الأحكام الفقهية من السياق وعن نظرتها الجزئية. في هذا الصدد، يرى أن المسعى من أجل «اليقين» في التفكير الفقهي، بغضّ النظر هل أخذ شكل مضمون لغوي، أو أصالة تاريخية، أو مضمون منطقي، لا يمكن تحقيقه، ويجب التعامل معه، نظرياً، وفقاً لطيف مستمر (من الاحتمالات)، بدلاً من التصنيف الثنائي القائم على القطعي/الظني.

من ناحية أخرى، تستوجب تعددية الأبعاد «طيفاً من المستويات بين الأضداد الثنائية» حيث يزداد الاحتمال بطريقة لاخطية مع عدد الأدلة المتوافرة. ويؤكد عودة على المقاربة المستمرة لليقين، التي يمكن، حين تشكل جزءاً من مقاربة الاجتهاد المقاصدي للشريعة الإسلامية، أن تعرض منهجاً أفضل لحل القضايا المتعلقة بالتعارض. يقدّم عودة مثالاً على الأحاديث المتعارضة فيما يتعلق بحق حضانة الأولاد للأمهات المطلقات اللاتي يتزوجن مرة أخرى، حيث تخسر المرأة هذه الحضانة وفقاً لبعضها، بينما يشير غيرها إلى إمكانية الاحتفاظ بحضانتها للأولاد حتى بعد الزواج مرة أخرى. ويمضي عودة ليقول: إن أغلبية كبيرة من المذاهب الفقهية ما قبل الحديثة، اعتماداً على المجموعة الأولى من الروايات، التي عدتها أكثر صحة/قطعاً بسبب حقيقة أنها وجدت في صحيح البخاري ومجموعة ابن حنبل، ألغت ببساطة الأخرى وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن حق حضانة الأولاد ينتقل آلياً إلى الأب إذا تزوجت الأم.

---

(١٨٨) المصدر نفسه.

وفي معرض حجّته ضد الانقسام الثنائي بين القطع/الظن بوصفه مبدأ منهجياً في مجال التعارض، يقترح عودة منهجاً يحترم السياق والمقاصد الفقهية في تحقيق أفضل مصلحة للناس بوصفه مفتاح تفسير هذه الروايات. وفيما يتعلق بذلك يؤكد أن مقاربة المقاصد يمكن أن تملأ فجوة السياقات المفقودة في رواية الحديث، فضلاً عن أن المقاصد، بمعنى نيات النبي، يمكن الاستفادة منها في وضع الروايات في السياق[189].

ويضيف بأنه في حالة تعددية المقاصد التي تظهر عند التعامل مع تعارض الأدلة، نحتاج إلى تطوير نوع من تراتبية المقاصد مع إعطاء الأولوية لتلك التي تحتل مراتب مرتفعة، فعند تعارض مصلحتين ومقصودين يجب ترجيح الأقوى[190].

تستخدم مقالة خالد أبو الفضل «هل تعدّ التاريخانية استراتيجية مجدية للإصلاح الفقهي: حالة «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»»[191]، ما يسمّيه «التاريخانية التأويلية» لتحليل الحديث الموجود في معظم كتب الحديث الصحيحة الذي رواه أبو بكرة عن النبي: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». يعتمد مبدأ «التاريخانية التأويلية» وفقاً لخالد أبو الفضل على مفهوم التاريخ بوصفه مصدراً للتفسير النصي ويتألّف من عدد من المناهج الفرعية المطبّقة على معالجة الحديث عبر تفحص الافتراضات الناظمة للتأويل الفقهي الإسلامي التقليدي وافتراضاته المتعلقة بطبيعة اللغة، لا سيّما مبدأ «تخصيص العام» (ضرورة عدم تطبيق التعابير العامة إلا بعد العمل بدقة على استثناء احتمال أن الأدلة الظرفية تشير إلى مقصد أكثر تخصيصاً)؛ ووضع أنواع الأحاديث، وأطر روايتها، ومضامينها التفسيرية في السياق؛ وتفحص كيف استعمل هذا الحديث في الفقه الأساسي. هنا، يؤكّد أن من الممكن، في حالة هذا الحديث بالذات، عبر استكشاف التاريخ الأدبي، والتأويل الفقهي الإسلامي، والفقه الأساسي، إيجاد نسخة أكثر مساواة جندرياً للفقه الإسلامي ضمن الأطر التقليدية، والإبستمولوجية،

---

(189) Auda, *Maqasid al-Shariah*, pp. 233 and 257.

(190) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢٢٦.

(191) <http//:papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id = 1712968>.

والمنهجية، دون الاعتماد على الحجج الخارجية ودون إثارة مزيد من الأسئلة اللاهوتية الخلافية التي يقلّ احتمال أن تقبلها العقول الإسلامية التقليدية[١٩٢].

باختصار، يصوغ المسلمون التقدميون رأياً مفاده أن المبادئ المذكورة آنفاً، حين تطبّق على الحديث، كما في حالة القرآن، يفترض أن تشجع مبادئ تفسيرية أوسع نطاقاً للوظيفة المرتكزة على القصد لطبيعة الحديث. وبكلمات عبد القادر:

«... في ضوء الطبيعة السياقية جوهرياً للحديث، تبنّى عددٌ من الفقهاءِ فهماً للحديثِ يستهدي بالقصد الجوهري للنص والمشكلة الأساسية التي يتصدّى لها. أما المعنى الموسوم في اللغة الحرفية للنص فلا يعدّ نهائياً ويجب ألا يطبق دون قيد أو شرط»[١٩٣].

(١٩٢) انظر الهامش رقم ١٨٤ أعلاه.

(١٩٣) Qadir, *Hadith and Gender Justice*, p. 2.

الفصل السابع

مفهوم «المؤمن» المثالي دينياً
ومفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً
برأي المسلمين التقدميين

يستهدف هذا الفصل شرح كيف استخدم منهج المسلمين التقدميين لتوليد فهم المسلمين التقدميين لمفهوم «المؤمن» المثالي دينياً ومفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً. ويستخدم المنهج نفسه الذي تمّ تبنّيه سابقاً.

أولاً: مفهوم المسلمين التقدميين عن «المؤمن» المثالي دينياً

في القسم الأول من هذا الجزء أحددُ نصوص القرآن والحديث ذات الصلة التي استخدمها المسلمون التقدميون، والأدوات والأساليب التأويلية التي شاع تطبيقها على أوسع نطاق فيما يتعلق برأيهم حول المبادئ المعيارية الرئيسة والطريقة اللبقة المتبنّاة عند التعامل مع الآخر الديني.

هنا، وفي القسم الآتي أناقشُ بصورة رئيسة أعمال فريد إيزاك ومحمد شحرور، التي تعدّ كما ناقشنا في الفصل الأول من هذه الدراسة، الأعمال الوحيدة الموجودة التي تربط ربطاً مباشراً قضية التأويل القرآني مع قضية المنزلة الدينية للآخر الديني.

يفصل إيزاك، اعتماداً على «تأويله السياقي للتنوع الديني من أجل التحرير» عدداً من «المواقف العامة» الواضحة في القرآن التي يجب أخذها

بالاعتبار عند محاولة فهم علاقة القرآن مع الآخر الديني. **أولاً**: عبر توكيد أهمية «السياق التاريخي الإجمالي»، يرى إيزاك أن القرآن يتبنّى نزعة استيعابية دينية عبر «تقديم منظور كلي واستيعابي للخالق الذي يستجيب لإخلاص والتزام عباده كلهم»[1]. في هذا السياق، يقدّم فكرة مهمة تأويلياً عن التطور التدريجي والسياقي للموقف القرآني تجاه الآخر الديني لتوكيد عدم وجود موقف قرآني نهائي أو كلي تجاه المسألة. **ثانياً**: يشدد إيزاك على أهمية مزج القرآن المستمر لقضايا العقيدة مع قضايا العدالة الاجتماعية لتقديم الحجّة على أن القرآن يطور صلة حميمة ومتينة بين العقيدة القويمة والممارسة العملية السليمة. **ثالثاً**: يرى أن القرآن لا يدين سوى النزعة الاستبعادية الدينية التي ميزت اليهود والنصارى الذين واجههم النبي في الحجاز. **رابعاً**: استناداً إلى مقاربة موضوعية (معتمدة على الموضوع) للقرآن والاستشهاد بعدد كبير من الآيات ذات الصلة التي سنقدمها في القسم الثاني من هذا الفصل، يؤكد إيزاك أن القرآن واضح في قبوله بالتعددية الدينية والشرعية القانونية للأديان السماوية كلها حين «يأخذ بالحسبان الحياة الدينية للطوائف المستقلة التي تتعايش مع المسلمين، ويحترم شرائعها، ومعاييرها الاجتماعية، وممارساتها الدينية، ويقبل فكرة أن المؤمنين بهذه الديانات سوف يفوزون بالخلاص والنجاة في الآخرة»[2]. **خامساً**: يرى إيزاك أن التصوير القرآني للعلاقة بين المسلمين والآخر الديني يرتكز على «متطلبات اجتماعية ـ دينية» للأمة مثل الأمن والبناء المجتمعي وعلى المعتقدات الإيمانية أو غيابها. **سادساً**: يستشهد بالآية ٤٠ من سورة الحج[3] ليؤكد أنه على أساس هذه الآية وحدها، يتكشف قبول القرآن بروحانية الآخر وخلاصه ونجاته (بوصف الآخر).

فضلاً عن ذلك كله، فإن رؤية إيزاك لما يسميه «المسوؤلية النبوية» تجاه

---

(١) Esack, Qur'an, *Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), p. 146.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٣) ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.

الآخر الديني المنبثقة من الموقف الاستيعابي للقرآن محددة على مستويين:

١ ـ بوصفها تحدياً لأهل الكتاب فيما يتعلق بالتزامهم بتراثهم؛

٢ ـ بوصفها موجهة للبشر عموماً، لتقدم هداية القرآن للاعتبار والقبول[٤].

ويؤكد في هذا السياق أن:

«مسؤولية النبي الأساسية هي الدعوة إلى الله. بالنسبة لبعض مكونات «الآخر»، تحققت الاستجابة إلى هذه الدعوة على أفضل وجه بالالتزام بالإسلام [المجسد]. ومن ثمّ دعي الآخر أيضاً إلى الدخول في الإسلام. بالنسبة لمكونات أخرى انحصرت الدعوة في إسلام [غير مجسد]»[٥].

يعدّ المسلمون التقدميون، بالتوافق مع منهجهم في فهم طبيعة وأهداف ودينامية السياق ـ المحتوى الكامن خلف كشف تعاليم القرآن ـ السنة، الآيات القرآنية والأحاديث التي ناقشناها في سياق تفسير السلفية التقليدية الجديدة لمفهوم «المؤمن» في الفصل الخامس (وغيره) مشروطة سياقياً، ومن ثمّ، فهي محددة بزمن الوحي والجماعات التي واجهها النبي في زمن الوحي. بكلمات أخرى، عبر إجراء تمييز تأويلي بين الجوانب الكلية ـ الشمولية والمشروطة تاريخياً للوحي، لا تعد نصوص القرآن والحديث كلية ـ شمولية في مداها[٦]. ولا يعتمد المسلمون التقدميون على المقاربة السياقية شمولياً لتفسيرهم لها فقط، بل يؤكدون، فيما يتعلق بالأحاديث المعادية دينياً للآخر الديني (انظر الفصل الخامس)، أنها تتعارض مع مفهوم السنة المستندة إلى الموقف القرآني الإجمالي (مقاربة موضوعية، توثيقية/ كلية) تجاه الآخر الديني إضافةً إلى ممارسة النبي، التي هي تجسيد لذلك الموقف. وبدورها، تعدّ هذه الأحاديث المعادية للآخر الديني تعبيراً عن مواقف جماعات ضمن أمة المسلمين في صدر الإسلام[٧]. فضلاً عن ذلك، استخدم فصل المسلمين التقدميين المفهومي والمنهجي والإبستمولوجي للسنة عن الحديث بوصفه أيضاً أداة تأويلية

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

لدحض الطبيعة المعيارية للأحاديث الرجعية التي عرضناها في الفصل الخامس. كما يمكن أن نأخذ بالاعتبار أن اللجوء التأويلي إلى الرواية التاريخية للحديث والتفكير المتروي والمتأني ونسبية العلاقة الاتصالية (انظر الفصل السابق)، كان من أجل تقديم الحجّة ضد الطبيعة المعيارية (=التي تضع المعايير والسوابق الملزمة) لهذه الأحاديث.

وفضلاً عن ذلك كله، يطور المسلمون التقدميون، عبر تبنّي مقاربة موضوعية (مستندة إلى الموضوع)/ كلية للآيات القرآنية الواردة لاحقاً، مفهوماً استيعابياً لـ «المؤمن» يشرع الدعاوى الدينية للآخر الديني[٨]. وبذلك، يعدّ المسلمون التقدميون «أخلاقية التعددية»، ومنها الدينية، متأصلة في القرآن ونظرته إلى العالم (=رؤيته العالمية)[٩].

وبالإشارة إلى ما يجب أن يكون عليه الموقف الإسلامي المعياري تجاه الآخر الديني، يعد المسلمون التقدميون بعض الآيات المعينة أكثر تعبيراً عن روح وجوهر التعاليم الإجمالية للقرآن والسنة مثل:

- ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

- «وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (العنكبوت: ٤٦).

- «لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنة: ٨).

ووفقاً لفكر المسلمين التقدميين تضع هذه الآيات المبادئ العامة

---

(٨) سوف نظهر ذلك بالتفصيل في ما يتعلق بعمل إيزاك في القسم اللاحق من الفصل.

(٩) انظر على سبيل المثال: R. Shah-Kazemin, *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2006), and A. S. Asani «On Pluralism, Intolerance, and the Qur'an,» *The American Scholar* 72, no. 1 (Winter 2002).

والكلية المؤسسة للياقة التي يجب الالتزام بها عند التعامل مع الآخر الديني، والموقف الذي يجب اتخاذه تجاهه، في السلم والحرب على حد سواء[10]. وبذلك، يعد منظرو منهج المسلمين التقدميين هذه الآيات مبادئ تأويلية رفيعة المرتبة تنسخ نصوص القرآن والحديث الاستبعادية والمعادية للآخر الديني التي قدمناها في الفصل الخامس[11].

سوف أركز النقاش الآن على كيفية تحديد مقاربة المسلمين التقدميين لتفسير القرآن والسنة لتخوم الإيمان من أجل بناء فهمهم لمفهوم «المؤمن» المثالي دينياً.

اعتماداً على الجوانب السياقية شمولياً والموضوعية ـ الكلية لمنهج المسلمين التقدميين، يرى إيزاك أن هناك حاجة ماسّة إلى إعادة تفحص/ وإعادة تفكير بتعابير: الإسلام، والإيمان، والكفر، والدين، والمشرك، والولاية، التي تعدّ حاسمة الأهمية لفهم الموقف القرآني تجاه الآخر الديني في ضوء المبادئ الأوسع والأهداف الأعرض المؤسسة لفكرته عن «تأويل التعددية الدينية من أجل التحرير». من هذه المبادئ، كما يؤكّد إيزاك، أن هذه التعابير «دينامية»، بمعنى أن من الضروري اعتبارها «متجسدة في بعض سمات الأفراد في مختلف مراحل حياتهم»[12]، ومتعدّدة الأبعاد؛ أي إن لها عدداً من المعاني والدلالات: من الشخصية/ الروحية المكثفة، إلى العقدية، والإيديولوجية، والاجتماعية ـ السياسية، لكنها كلها متناسجة بطريقة لا تنفصم عراها؛ وامتلكت عدداً من المعاني التي تغيرت عبر حقبة من الزمن؛ ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقضايا الأعمال الصالحة والسلوك القويم؛ أي بالممارسة الصائبة السليمة، ويمكن أن توجد على مستويات مجردة ومجسدة[13].

ولتقديم الحجة على ذلك، يرغب إيزاك «بإعادة تحديد، وإعادة

---

(١٠) T. Ramadan, *The Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 203-204, and El-Fadl, *Great Theft-Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins, 2005), pp. 203-219.

(١١) قارن: Saeed, *Interpreting the Qur'an-Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), pp. 149-154.

(١٢) Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, p. 115.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١٧٩، الفصلان ٤ ـ ٥.

اكتشاف، وإعادة استخدام المعاني المصنفة (ضمن فئات أوسع) لهذه التعابير، بما فيها تلك التي تبدو أنها تشجع النزعة الاستبعادية الدينية». ويرى أن هناك «علاقة خلافية» بين الفهم ما قبل الحديث والفهم المعاصر للعلاقة بين القرآن والآخر الديني، وكيفية استخدام ذلك في القرآن[١٤].

وعبر اللجوء إلى المنهج التفسيري السياقي شمولياً فيما يتعلق بالعلاقة الدينامية بين الإسلام/ الإيمان/ الكفر، يلاحظ إيزاك جانباً مهماً من «عملية تصليد للاهوت الإسلامي» حدثت بواسطة تجسيد وتشييء هذه المفاهيم وارتباطها بجماعة اجتماعية ـ دينية وتاريخية محددة. إضافة إلى ذلك، يصوغ إيزاك رأياً مفاده أن هذا التضييق لحدود الإيمان في العقيدة الإسلامية انبثق مع نزعة عقدية تطورت فيما بعد (بأشكال المفاهيم المجسدة) لاستبدال مفهوم الإيمان/ المؤمن بمفهوم الإسلام/ المسلم فيما وراء طبيعته العقدية، بوصفه تعبيراً مفتاحياً لهُوية الذات. في هذا السياق، وعبر الاستناد إلى مقاربة موضوعية (معتمدة على الموضوع) لتحليل النص القرآني، يؤكد إيزاك أن هذه العملية تجذرت على الرغم من حقيقة أن تعبير/ إيمان/ أكثر مركزية بالنسبة للقرآن ونظرته إلى العالم من/ الإسلام/ الذي يعد هامشياً. أدّت هذه التطورات، كما لاحظنا في معرض مناقشتنا لعمل دونر في الفصل الخامس، إلى تضييق الهُوية العقدية وحرمان من هُم خارج أمة محمد الاجتماعية ـ الدينية والتاريخية من منزلة «المؤمن». فضلاً عن ذلك، وعبر تبنّي مقاربة موضوعية ونصية شمولياً للقرآن، يعدّ إيزاك مفاهيم الإيمان، والدين، والإسلام في أشكالها غير المجسدة مفاهيم شمولية عالمية عابرة للتاريخ يجب فهمها أساساً ضمن إطار «الاعتقاد الشخصي المتجذّر في عمق النفس الداخلية» ولا يمكن ربطها بالدين الممأسس[١٥]. على سبيل المثال، يعرض فيما يتعلق بمفهوم الإسلام[١٦] ثلاثة معانٍ متميزة، اثنين منها غير مجسدين، تشمل **الإسلام** القرآني للأنبياء السابقين على محمد، **والإسلام** بوصفه خضوعاً شخصياً لإرادة

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٨.

(١٦) يستخدم إيزاك الحرف الكبير (I) في بداية كلمة (Islam) للإشارة إلى الشكل المجسد، والحرف العادي (islam) للإشارة إلى المفهوم غير المجسد.

الله، والإسلام المجسد في الأفراد والجماعات التي تتقاسم حيزاً أو مساحة جغرافية أو زمناً مشتركاً مع المؤمنين بالإسلام المجسد[١٧] (الذين يعرفون الآن باسم المسلمين). يعدّ الإيمان أيضاً مفهوماً مجرداً (غير مجسد) جوهرياً. وبكلمات إيزاك، الإيمان «اعتراف شخصي، واستجابة فعالة، لحضور الله في الكون وفي التاريخ»، متميز بالدينامية والتقلب والوجود على مستويات متنوعة (مثل الإيمان «القوي» و«الضعيف»). كما يفهم مفهوم الإيمان بوصفه متعدد الأبعاد بطبيعته ويدمج الأبعاد الروحية، والدينية، والاجتماعية ـ الاقتصادية، التي تشكّل جميعها كلاً متكافلاً واحداً[١٨].

وبالاتساق مع تحليل التعابير القرآنية الأخرى التي ناقشناها آنفاً، يعيد إيزاك التفكير بمفهومي الكفر/ الشرك بطريقة مشابهة ومرتبطة بقضايا العلاقة الحميمة ـ قرآنياً ـ بين العقيدة والأيديولوجيا؛ أي بين العقيدة القويمة والممارسة السليمة[١٩]؛ وقوتهما الاجتماعية ـ التاريخية الرابطة، والإدراك المسبق للرفض العنيد للاعتراف بوحدانية الله ورسالة النبي. ويرى أن التفسيرات ما قبل الحديثة فشلت في إقامة تمييز بين الكفر «بوصفه موقفاً فاعلاً للأفراد (أو مجموعة من الأفراد) والهُوية الاجتماعية ـ الدينية والهوية الإثنية (غالباً) للجماعة». ولا ينكر إيزاك البعد العقدي لكنه يدعو إلى «تطبيق معاصر لتعبير/ كفر/ لا مجرد نقل للتصنيفات»[٢٠].

من الأدوات التأويلية الأخرى التي يستخدمها إيزاك من أجل (إعادة) تحديد النظرة القرآنية إلى الآخر الديني وبنائها بطريقة استيعابية، التركيز على المفهوم القرآني للعلاقة التكافلية بين العقيدة القويمة والممارسة السليمة. وعبر صياغة رأي يشير إلى أن اهتمام القرآن الأساسي ينصب على الثانية لا الأولى، يعد إيزاك «الممارسة التحريرية»، حسب تعبيره، الركيزة المؤسسة للتعددية القرآنية. واعتماداً على منهج سياقي وكلي شمولياً، يفسر

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

(١٩) في هذا السياق/ يشير إيزاك إلى أن القرآن ذاته يصف أحياناً الأفعال المرفوضة التي يرتكبها أولئك المنتمون إلى الإسلام أو إلى جماعة المؤمنين زمن النبي بالكفر أو الشرك. ويستشهد بالآية ٧ من سورة الزمر: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...﴾.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٩.

النصوص القرآنية التي تتعامل مع مفهوم **الولاية**[٢١] (مثلاً: الآية ٥١ من سورة المائدة) لا بوصفه قضية عقدية بل أيديولوجية ـ سياسية، ويؤكد أنها «حين تفهم في سياقاتها التاريخية، تعرض منظوراً مختلفاً اختلافاً جذرياً عن ذلك الذي تتوصل إليه القراءة العابرة والخارجة عن السياق»، و«بدلاً من منع المسلمين من الدخول في علاقة تضامنية مع الآخر الديني، تسهم، وتلهم في الواقع، مسعى المسلمين التقدميين إلى تأويل يستوعب الآخر الديني والممارسة التحريرية»[٢٢]، كما يضيف.

كما يشكّك بالتعريفات المعاصرة والفهم المعاصر للتعبير القرآني «أهل الكتاب»، بوصفه يشير إلى جماعات دينية معاصرة. وعبر عملية شمولية لإدخال التعبير في السياق، يلاحظ أولاً التقييد السياقي للتصنيفات القرآنية كلها فيما يتعلق بشروط التعامل مع الآخر الديني، والتغير التدريجي في فهم من يشكل مثل هذه الجماعة وأهمية البعد الأيديولوجي فيه. ثانياً، يناقش الافتقار إلى الإجماع بين المفسرين التقليديين على تعريف لأهل الكتاب. في سياق الأول يؤكد ما يأتي:

«تعامل القرآن بالطبع مع سلوك ومعتقدات أهل الكتاب الذين كانت جماعة المسلمين في العهد المبكر على اتصال اجتماعي فِعليّ بهم. واستخدام التصنيف القرآني لأهل الكتاب بأسلوب معمم للتعريف التبسيطي لليهود والنصارى في المجتمع المعاصر، يعني تجنب الحقائق التاريخية لمجتمع المدينة إضافة إلى التنوع اللاهوتي بين النصارى واليهود القدماء والمعاصرين. ويتطلب تفادي مثل هذه التعميم الظالم فكرة واضحة عن مصادر معتقداتهم، فضلاً عن التباينات العديدة، التي تميز مختلف الجماعات التي واجهها المسلمون الأوائل»[٢٣].

في هذا السياق، ربما نلاحظ أيضاً رأي نصر حامد أبو زيد، الذي يؤكد أن إحدى السمات المميزة للخطاب القرآني هي التفاوض، أو المقاربة الاستيعابية للخطاب، التي تنطبق على أهل الكتاب. وفي الحقيقة،

(٢١) تعني عادة الصداقة أو الوصاية.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

يقدم الحجّة على أن الخطاب القرآني لا ينكر النصوص المقدسة لليهود والنصارى، بل مجرد فهمهم وتفسيرهم لها. أما المقاربة الاستبعادية للخطاب القرآني، كما يؤكد أبو زيد، فلا تنطبق إلا على المشركين[٢٤].

يشابه تمييز محمد شحرور بين الإسلام والإيمان تمييز إيزاك إلى حدٍّ بعيد، لكنه يشمل عدداً من الملامح الجديدة التي سأركز عليها هنا؛ إذ يعد شحرور، اعتماداً على المبدأ اللغوي القائم على عدم ترادف الكلمات في «الكتاب» («عدم وجود الترادف في التنزيل الحكيم»)، والمستمد عبر مقاربة موضوعية ـ كلية له، والمبدأ الفلسفي المرتكز على ارتقاء الفكر الديني، أن الشرطين المسبقين الوحيدين للانتماء إلى جماعة الناس الذين يشير إليهم الكتاب باسم المسلمين (أي الذين يمتلكون خاصية الإسلام)، ومن ثمّ ينالون الخلاص في الآخرة، هما الإيمان بالله واليوم الآخر، والعمل الصالح. لكن «المؤمنين» هم الذين يملكون إيماناً دينياً محدداً (يسميهم «المسلمين المؤمنين»)، إضافةً إلى أخلاقيات مختارة ومتفردة ومرتكزة على هذا الإيمان (يسميهم المسلمين المسلّمين)، الذي يعود أصله إلى النبي. فضلاً عن ذلك، يرى شحرور، اعتماداً على مقاربة موضوعية ـ كلية للوحي، أن الإسلام هو تمظهر للحنيفية، أو الدين والأخلاق الكونية المتزامنة مع الفطرة الطبيعية لا للبشر وحدهم، بل الكون برمّته. أما العلاقة بين الإسلام والإيمان فيوجزها شحرور بأنها تملك السمات الآتية: الإسلام يسبق الإيمان دائماً؛ ويعنيان إيمانين مختلفين (في التنزيل)؛ ينال الأجر المسلمون والمؤمنون على حد سواء؛ الإيمان يرتبط دائماً بعلاقة مع رسول معين؛ الإيمان نوع محدد من التقوى. ويمضي ليؤكد أن ما فهم تقليدياً بأنه أركان الإسلام مثل شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، إضافة إلى المبادئ القرآنية حول الشورى والقتال في سبيل الله هي في الحقيقة أركان الإيمان.

والمهمّ أن محمد شحرور يميز بين نوعين من الكفر. يوجد الأول في مجال الإيمان والثاني في مجال الإسلام. وبينما يبطل الثاني شروط الحد

(٢٤) Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an -Towards a Humanistic Hermeneutic* (Utrecht: Humanities University Press, 2004).

الأدنى للإسلام، يرفض الأول الاعتقاد بأن تكون نبوة محمد في الكتاب من أصل إلهي. ثم يمضي ليذكر أنه يجب أن تعبر عن كفر الكافر آراء علنية ومتعمدة ومنطوقة صراحة يعارض فيها الكفرة بكراهية واحداً من نوعي الإيمان.

واعتماداً على ما سبق، يستنتج شحرور أن من الممكن أن نعد بعض المسلمين، لكن ليس كلهم، مؤمنين، والمهم أن النجاة محصورة في أمة محمد الاجتماعية ـ التاريخية[٢٥].

سوف نتناول بعض الأمثلة التي يستخدمها المسلمون التقدميون، اعتماداً على نموذجهم التفسيري، لاعتبار التعددية الدينية النموذج (البراديم) المعياري لتعاليم القرآن والسنة[٢٦]:

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلا تَكُونَنَّ مِنْ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام: ٣٥).

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

---

(٢٥) M. Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trans. A. Christman (Leiden: E. J. Brill, 2009), pp. 21-71.

(٢٦) قـــــارن: Miraly, *The Ethic of Pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina* (Montreal: McGill University Press, 2006).

﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة: ٦٩).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: ١٧).

الحديث:

ـ «والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي».

ـ «مثلي ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأتمها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع اللبنة، قال رسول الله (ﷺ): فأنا موضع اللبنة، جئت فختمت الأنبياء».

على سبيل المثال، يؤكد الباحث السوري المعاصر محمد حبش، اعتماداً على مقاربة موضوعية ـ كلية لأدلة القرآن والسنة الواردة آنفاً[٢٧]، أن التنزيل الحكيم أتى ليؤكد لا ليبطل النبوة السابقة وأنه يمكن لغير المسلمين الخلاص في الآخرة عبر أديانهم[٢٨].

واستناداً إلى المبادئ التأويلية التي عرضناها في الفصل السابق، ينظر

---

(٢٧) محمد حبش: «احتكار الخلاص،» تشرين الأسبوعي (٣١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، و«نحو التسهيل الأيديولوجي للحوار بين الأديان،» تشرين الأسبوعي (٢٧ أيار/ مايو ٢٠٠١).

(٢٨) مقدمة كتبها حبش في الترجمة العربية لكتاب بيكر. انظر: W. W. baker, *More in Common then you Think*, trans. M. Abu al-Sharaf (Damascus, 2002), pp. 7-34.

إلى الآيات القرآنية الواردة آنفاً بوصفها مهيمنة تأويلياً على أيّ دليل آخر من القرآن أو السنة، وتشكّل الركيزة المؤسسة للمنظور الإسلامي لقضية الإيمان، كما تستحضر لتقديم الحجّة على أن «ضرورة التنوع» مقصودة من الحق تعالى باعتبارها علامة دالة على حكمته وإرادته. فضلاً عن ذلك، يؤيد المسلمون التقدميون الرأي القائل إن المحكم النهائي في أمور الإيمان/ الكفر بالله ليس البشر، كما تشير الآية ١٧ من سورة الحج. في هذا السياق، يكتب أبو الفضل قائلاً إن المعتدلين[٢٩] يؤكدون أن القرآن لا يكتفي بالمصادقة على مبدأ التنوع، بل يواجه البشر أيضاً بتحد صعب، وهو أن يتعارفوا. في الإطار القرآني، لا يعدّ التنوع آفة أو شراً. التنوع جزءٌ من هدف الخلق، وإعادة توكيد على الغنى الإلهي. والهدف الإلهي المتمثّل في التعارف بين البشر يفرض على المسلمين واجب التعاون والعمل باتجاه أهداف محددة مع المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء. وإضافة إلى واجب التسامح، يلزم القرآن الناس بالعمل معاً في المسعى نحو الخير والتعاون على البر والتقوى[٣٠].

وفي خاتمة نقاشه حول المقاربة القرآنية للآخر الديني، يؤكد إيزاك على نحو مشابه، انطلاقاً من فكرة أولوية الاستيعاب على الاستبعاد، أن القرآن يعترف بالآخر الديني على أساس بعض المبادئ المعينة مثل النضال في سبيل العدالة، والسلوك القويم، والتنافس على عمل الخير، وليس على أساس قبوله بالإسلام المجسد ونبوة محمد[٣١].

ومن ثمّ، يؤيد المسلمون التقدميون الرأي القائل إن التعددية الدينية مشيئة إلهية وتحتل مركزاً محورياً في الرؤية القرآنية للمجتمع ولا تستثني أيّ طائفة بشرية من الخلاص في الآخرة[٣٢]. ومن ثمّ، وخلافاً للسلفية التقليدية الجديدة، يشيد المسلمون التقدميون مفهوماً عن «المؤمن» يشمل

---

(٢٩) «المسلمون التقدميون» حسب اصطلاحنا هنا. للاطلاع عل تعريف للمعتدلين، انظر: El-Fadl, *Great Theft*, 16-25.

(٣٠) وفقاً للآية ٤٨ من سورة المائدة. انظر أيضاً: ﴿... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢)؛ انظر أيضاً: El-Fadl, *The Great Theft*, pp. 207-208.

(٣١) Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, p. 174.

(٣٢) قارن: Miraly, *The Ethic of Pluralism*, p. 37.

إيمان من ليسوا جزءاً من الطائفة الاجتماعية ـ الدينية والتاريخية لأتباع الرسول (=الأمة).

كيف استخدمت سمات منهج المسلمين التقدميين من أجل تطوير نسختهم عن مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً؟

ثانياً: مفهوم المسلمين التقدميين عن «المرأة المسلمة» المثالية دينياً

١ ـ نظرة المسلمين التقدميين إلى طبيعة الجنسانية الأنثوية

تؤكد نظرة المسلمين التقدميين أن مفهوم السلفية التقليدية الجديدة حول الوضع الجندري للمرأة ودورها في المجتمع، بما في ذلك الجنسانية الأنثوية، مشروط ومحدد اجتماعياً وثقافياً[٣٣]. ومن ثمّ، فهم يرفضون النظرة التقليدية إلى الجنسانية الأنثوية الفاعلة ومفهوم جسد المرأة بوصفه مفسداً أخلاقياً كما ناقشنا في الفصل الرابع.، كما يرون أن ربط السلفية التقليدية الجديدة المفهومي للمرأة بالفوضى الاجتماعية (الفتنة) مؤسس على افتراضات مغلوطة فيما يتعلق بطبيعة الجنسانية الأنثوية (والذّكَرية ضمناً). أما الأدلة المستمدة من الأحاديث المبغضة للنساء التي عرضناها في الفصل الرابع، وتعتمد عليها هذه النظرة للجندر والجنسانية، فتعدّ جوهرياً بقايا من الطبيعة البطركية لمجتمعات التفسير في الماضي، حيث يردد المسلمون التقدميون رأي بيلامي القائل إن «الأخلاق الجنسية في الإسلام صنعها الرجال»[٣٤]. في هذا السياق، يلاحظ أشرف ما يأتي:

«أكّد المسلمون التقدميون منذ عهد بعيد أن التفسير البطركي والتطبيق البطركي للقرآن وليس الدين هما السبب في قمع المرأة»[٣٥].

تقدم بارلاس مناقشة مفصلة لقضية طبيعة الجنسانية الأنثوية والجندر

---

(٣٣) Z. Mir-Hosseini, «The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform,» *Hawwa*, vol. 1, no. 1 (2003), pp. 1-29.

(٣٤) Adnan, *Women and the glorious Qur'an: An Analytical Study of Women Related Verses* (Goettingen: Sura Al-Nisa'a, 2004), p. vi.

(٣٥) Ashraf, *Islam and Gender Justice*, p. 25.

وفقاً لمنهاج المسلمين التقدميين. وباستخدام مصفوفة كاملة من الأدوات المنهجية للمسلمين التقدميين التي عرضناها آنفاً، لاسيما المقاربة السياقية والموضوعية ـ الكلية لتفسير القرآن والسنة، والمقاربة المرتكزة على القيم الأخلاقية ـ الدينية للتفسير القرآني بوصفها أقوى الأدوات التأويلية، تؤكد بارلاس أن القرآن لا يكتفي بمنح البشر طبيعة ثابتة، بل يرى أن الذكور والإناث يمتلكون طبائع جنسية متماثلة في الجوهر (الروم: ٢١؛ النور: ٢٦). وهي تسلط الضوء على التوكيد القرآني على المساواة الأخلاقية أمام الله (مثلاً، الأحزاب: ٣٥) لتقدم الحجة على أن القرآن:

«لا يفرق في الممارسات العملية الأخلاقية والاجتماعية بين الرجال والنساء، ويخضعها للمعايير ذاتها، ويحكم عليها على أساس هذه المعايير نفسها. . . ولا ينسب نمطاً محدداً من الهُوية الجنسية، أو الدافع، أو الميول الفطرية لأنماط معينة من السلوك إلى أيٍّ من الجنسين. . . أو لا يدعم فكرة الطبيعة الأنثوية الفاسدة جنسياً أو المستكينة (السلبية)، أو الجنسانية الذكرية المنحرفة أو الفاسدة بأشكال متعددة»[٣٦].

كما تؤكد أن اهتمام القرآن بالحشمة يعتمد على نظرة إلى الجسد، الذَّكري أو الأنثوي، بوصفه مثيراً للشهوة أو يمتلك سمات جنسية، لا على الأعضاء الجنسية للجسد الأنثوي بحدّ ذاته كما جرت مفهمته في التيار الرئيس للدراسات الإسلامية التقليدية ما قبل الحديثة[٣٧]. وباستخدام المنهج ذاته الذي قدمنا لمحة عنه في هذا الجزء، تؤكد بارلاس أن القرآن لا يعرّف الرجال أو النساء بتعابير مطلقة وفريدة باستثناء الإقرار بالسمات الجنسية المتميزة لجسد المرأة وجسد الرجل. وتختتم بالتوكيد على أن «القرآن ذاته، مهما تنوعت أفكار المسلمين عن المرأة وجسدها وعن الجنس والتمايز الجنسي، لا يشير إلى أن الجنس أو الفوارق الجنسية تعد محدداً للشخصية الأخلاقية، أو الأدوار الجندرية، أو عدم المساواة»[٣٨].

---

(٣٦) Barlas, *Believing Women*, p. 143.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦، قارن: Adnan, *Women and the glorious Qur'an*, p. vi.

٢ ـ نظرة المسلمين التقدميين إلى موقع «المرأة المسلمة» في المجتمع الأوسع/المجال العام، لا سيما غرض ووظيفة الحجاب، وعزل المرأة، والفصل الجندري

يفسّر المسلمون التقدميون الأدلة المستمدة من القرآن والسنة التي استخدمتها مقاربات السلفية التقليدية الجديدة لتفسير مؤشرات القرآن ـ السنة وتبرير ممارسات الحجاب، والعزل، والفصل الجندري (بين الجنسين)، بطريقة مختلفة اختلافاً مهماً. وهم يفعلون ذلك عبر اللجوء إلى أدوات منهجية مثل وضع البعد التشريعي للمصادر المعيارية في السياق بأسلوب شامل؛ والتفضيل التأويلي للموضوعانية الأخلاقية على التعبير الفقهي عن إرادة الله؛ والمقاربة الموضوعية ـ التوثيقية للدليل النصي؛ والمقاربة المرتكزة على المقاصد والقيم الأخلاقية ـ الدينية لتفسير تعاليم القرآن والسنة (انظر الأقسام السابقة من هذا الفصل).

أ ـ العورة والحجاب

تقدم بارلاس مثالاً معبراً عن استخدام عدد من هذه الأدوات التفسيرية فيما يتعلق بقضية الحجاب التي تميز منهج المسلمين التقدميين، وذلك فيما يتصل بالآية القرآنية المتعلقة بزي المرأة (الأحزاب: ٥٩ ـ ٦٠).

وبعد أن تأخذ بالاعتبار «مناسبة هذه الآية المحددة» (أحد جوانب مبدأ وضع الآيات في السياق)، وبغض النظر عن التوكيد على أن هذه الآيات تنتمي إلى الخاص لا العام بالطبيعة (باستخدام المبدأ القائم على التمييز بين المطلق والمشروط في القرآن)، تجد أن من الضروري رؤية هذه الآية في سياق آية أخرى (النور: ٣٠ ـ ٣١)[٣٩]. فضلاً عن ذلك، تذكر أن فرض «ممارسة أخلاقية على الفرد» يتعارض مع الموقف القرآني الأوسع (وبذلك تستخدم مبادئ المقاربة الموضوعية ـ الكلية إضافة إلى المنهج الأخلاقي ـ الموضوعي)؛ وتمضي لتضع الآية في السياق عبر القول إن الجلباب يخدم غرض التعرف على النساء/حمايتهن ﴿... **ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ من الموقف الذهني الجاهلي الذي بقي سائداً بين

---

(٣٩) انظر الفقرة اللاحقة.

المنافقين الذين في قلوبهم مرض وفقاً للتعبير القرآني. توسع بارلاس هذا الخط من التفكير بالقول:

«يربط القرآن فرض الجلباب بوضوح لا لبس فيه بمجتمع يملك الإماء حيث الانتهاكات الجنسية التي يرتكبها غير المسلمين هي المعيار، وغرضه هو التمييز بين النساء المؤمنات الحرائر عن الإماء، حيث افترض الجاهليون أنهن من غير المؤمنات ومن ثم يمثلن هدفاً مشروعاً. وهكذا، لا يشير الحجاب بدلالته إلى عدم إتاحة النساء جنسياً إلا في مجتمع جاهلي يملك العبيد، وفي هذه الحالة فقط إذا كان الجاهليون راغبين في التشبث بمثل هذا المعنى»[٤٠].

وتؤكد بارلاس أيضاً أن التفسيرات «المحافظة» لا تفشل في التمييز بين الطبيعة الخاصة للآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب وبين الطبيعة العامة للآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور فقط، بل تعتمد على تعميم غير مبرر وانتزاع آيتي سورة الأحزاب من السياق التاريخي، إضافة إلى «تخريب القصد والغرض المعلنين بكل وضوح»[٤١].

وعلى نحو مشابه، يردد خالد أبو الفضل في تحليله للآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب، بعد مسح آراء الفقهاء المسلمين في الحقبة المبكرة حول تفسيرات هاتين الآيتين، صدى أفكار بارلاس، ويشير إلى الوظيفة الجوهرية للحجاب بوصفه علامة فارقة تميز بين الحرائر والإماء. إضافةً إلى ذلك كله، يلجأ إلى ما دعوته آنفاً وضع الآيات في السياق الشامل لبيئة الوحي القرآني والمعايير المقبولة اجتماعياً وثقافياً التي سادت في المجتمع المعاصر، ليؤكد أن الإماء وفقاً لهؤلاء الفقهاء الأوائل، لم يكن مطلوباً منهن مثلاً تغطية الشعر والعنق والذراعين، بل حتى الصدر وفقاً لبعضهم، ومن ثمّ طبقت عليهن متطلبات مختلفة للعورة عن تلك المطبقة على الحرائر، حيث شملت وفقاً لغالبية الفقهاء الجسم كله، باستثناء الكفين والوجه والقدمين. ولذلك، يختتم بالقول إن الجلباب يجسّد دعوة

---

(٤٠) Barlas, *Believing Women*, 56; cf Sayed, «Shifting Fortunes: Women and Hadith Transmission in Islamic History,» (Ph D. thesis, Princeton University, 2005), pp. 103-121.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

إلى الحشمة ويتطلب ستر الرجلين أو الصدر (لكن ليس الشعر). واعتماداً على هذا التمييز، كما يؤكد، فإن المعايير الاجتماعية هي التي أملت معايير العورة.

ويسأل في هذا السياق عن الركيزة المؤسسة لهذا التمييز، وهل يُعدّ شعر الأمة أو ذراعاها أو صدرها أقلّ قدرة على الغواية مقارنة بالحرة. لا يمكن أن تكون الإجابة بالإيجاب: أعضاء جسد الأمة ليست أقلّ إغراء من نظائرها في جسد الحرة. ويرى أن الإجابة تعتمد غالباً على المعايير الاجتماعية؛ إذ لم تعد المعايير الاجتماعية السائدة في ذلك العصر كشف الشعر ممارسة تفتقد الحشمة، بينما عدت من العار ألا تلبس الحرة الجلباب الذي يغطي جسدها وربما جزءاً من شعرها[٤٢].

ونتيجة لوضع الآيتين ٥٩ ـ ٦٠ من سورة الأحزاب في السياق الشامل، يستخلص خالد أبو الفضل وبارلاس منهما مبدأ عاماً يقوم على الدعوة إلى الحشمة ومبدأ السلوك الآمن السليم. ومن ثمّ، فإن دراستهما تجسّد منهجاً موضوعياً ومؤسساً على ركيزة أخلاقية ـ دينية.

يجسّد تحليل خالد أبو الفضل ومحمد شحرور للآيتين ٣٠ ـ ٣١ من سورة النور مثالاً آخر على المقاربة متعددة الجوانب لتفسير مؤسس على وضع الآيات في السياق الشامل، ومنهج يرتكز على الأهداف أو القيم. وانطلاقاً من تحليل يعتمد على أصل الألفاظ وتاريخها وفقه اللغة التاريخي لجملة ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾، يؤكد أبو الفضل أن هذه الآية تدعو النساء إلى ستر منطقة الصدر (الجيوب) بواسطة الخمار. ويؤكد أن السبب المحتمل وراء ذلك تمثله حقيقة أن النساء في الجاهلية لبسن الخمار على العنق وألقينه إلى الخلف، ما ترك الرأس والصدر مكشوفين، وأن هذه الآية تطلب أن تستر قطعة القماش التي تغطي عادة الرأس أو العنق الصدر أو تنزل حتى تلامس الثياب. كما يشير إلى أن التعليقات القرآنية كثيراً ما ذكرت أن نساء مكة والمدينة اعتدن كشف كلّ أو معظم الصدر،

---

(٤٢) El-Fadl, *Conference of the Books-The Search for Beauty in Islam* (Lanham, MD: University of America Press, 2001), p. 239;

قارن: Shahrur, *The Qur'an*, pp. 303-304.

حتى وإن لبسن الحجاب، وأن هذه الآية ربما تدعوهن إلى ستر صدورهن. ويؤكّد أيضاً أن الآية المعنية تفترض ستر الشعر على ما يبدو مع أنها لا تطالب صراحة بذلك. فضلاً عن أنه يضمن تحليلاته أجزاءً أخرى من الآية مثل جملة ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، ويؤكّد أن الغرض من هذه العبارة القرآنية السماح باستيعاب عادات وتقاليد ومعايير اجتماعية متنوعة ربما تحوي أفكاراً مختلفة عن الآداب الاجتماعية والحشمة التي تقرها مبادئ الفقه الإسلامي تحت عنوان «العرف/ العادة». ويشمل استقصاؤه لهذه الآية ميلاً إلى التفسير المرتكز على الأهداف، يجب وفقاً له موازنة المبدأ الفقهي المتمثل في إزالة المشقة إزاء متطلبات الحشمة، وأن ما يكون المشقة ينبغي أن تحدده النساء لا الرجال[٤٣]. أما محمد شحرور فيستخدم منهجه اللغوي الجديد (الكلمات المفتاحية مثل حجاب، جيوب، زينة، زوج، بعل، الرجال، النساء)، ونظرية الحدود مع الوضع الشامل للأدلة في السياق، ومنهجاً موضوعياً ـ كلياً ومرتكزاً على القيم، لتقديم الحجة على أن لباس المرأة (والرجل) مشروط ثقافياً بالأساس وليس قضية حرام وحلال، ومن ثمّ لا تحتاج النساء إلى ارتداء الحجاب أمام الرجال من غير المحارم[٤٤].

فيما يتعلق بالحديث المستخدم لتبرير الطبيعة المعيارية لحجاب المرأة، لا يكتفي أبو الفضل بأن يشير، اعتماداً على تحليلات نسخ الحديث كلها (مقاربة موضوعية ـ كلية) إلى صحة الحديث المشكوك بها حتى وفقاً لمعايير نقد الحديث التقليدي فقط، بل إلى وجود أدلة أخرى مستمدة من الحديث تدل على أن نساء المدينة استجبن للآيات القرآنية المتعلقة بالحجاب عبر ستر الصدر لا الشعر أو الوجه[٤٥]. وبالطبع، يمكن أيضاً في هذه الحالة تطبيق مفهوم المسلمين التقدميين عن الحديث المستقل عن السنة وأساليب علوم الحديث ما بعد التقليدية (انظر الفصل السابق) للتوكيد على أن الحجاب لا يشكّل جزءاً من تعاليم القرآن ـ السنة المعيارية.

---

(٤٣) El-Fadl, *Conference of the Books*, pp. 294-296.

(٤٤) Shahrur, *The Qur'an*, pp. 304-328.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

ب ـ الفصل الجندري وعزل المرأة

استخدم المنظّرون من المسلمين التقدميين مصفوفة مشابهة من الأدوات التأويلية المتعلقة بالحجاب ليضعوا موضع المساءلة صحة الرأي القائل بضرورة ممارسة الفصل الجندري وشرعيتها وعزل المرأة عن المجال العام. وهذه تشمل الوضع الشامل للأدلة في السياق، والتفريق بين الحديث والسنة، والأفضلية التأويلية للتأويل الأخلاقي ـ الديني المرتكز على القيم للقرآن والسنة.

على سبيل المثال، يتبدّى بكلّ وضوح في تحليل المسلمين التقدميين للآية ٥٣ من سورة الأحزاب منهجهم القائم على الوضع الشامل للأدلة في السياق والتمييز بين المطلق والمشروط/ المحدد في الأحكام القرآنية، وهي الآية التي استخدمها أتباع السلفية التقليدية الجديدة للترويج للطبيعة المعيارية للفصل الجندري. ووفقاً لفكر المسلمين التقدميين، لا تعدّ هذه الآية خاصة ومحددة بأزواج النبي فقط، بل هي نتيجة لحادثة معينة كما يتبين من أسباب النزول ويجب عدم تطبيقها بصورة شاملة[٤٦]. فضلاً عن ذلك، وبالاعتماد مرة أخرى على المبادئ المنهجية الرئيسة والقائمة على الوضع الشامل للأدلة في السياق والمقاربة الموضوعية ـ الكلية للتفسير، يشير المسلمون التقدميون، فيما يتعلق بالفصل الجندري والموقف تجاه المرأة في المجال العام، إلى حقيقة تاريخية مفادها أن النساء، في المرحلة المدنية المبكرة حين كان النبي حياً، مارسن دوراً اجتماعياً فاعلاً، كما تشهد على ذلك طائفة كبيرة من الأحاديث، وعلى أساس الدليل التاريخي لسيرة النبي. ويشير المسلمون التقدميون إلى عدد من الممارسات الاجتماعية المنتشرة على نطاق واسع التي شاركت فيها النساء. على سبيل المثال، حضور النساء في المساجد؛ واعتبار صلاة الرجال الذين يأتون متأخرين إلى المسجد ويصلون خلف النساء صحيحة؛ وعدم وجود حاجز مادي في مسجد النبي يفصل بين النساء والرجال، والأهم الدليل الذي يشير إلى توكيد الفقهاء المسلمين الأوائل

(٤٦) للاطلاع على تحليل كامل للسياق الكامن خلف هذه الآية انظر: The Veil and the Male Elite-A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam (Cambridge, MA: Perseus Books, 1991).

على أن الحاجز المادي بين الرجال والنساء يفسد صلاة النساء(٤٧).

أحاديث الآحاد التي استخدمها أتباع السلفية التقليدية الجديدة لتقديم الحجّة على الطبيعة المعيارية للفصل الجندري (انظر الفصل الرابع) يفسّرها المسلمون التقدميون بطريقة مختلفة في سياق أدلة تاريخية أكثر منهجية وتوكيداً (المقاربة الموضوعية ـ الكلية)، وعبر جعل الممارسة مناقضة للممارسة الراسخة في عصر النبي (التمييز بين السنة والحديث)(٤٨). وبذلك، لا تعدّ هذه الأحاديث متوافقة مع تعاليم السنة، بل تعبر عن السياق البطركي الاجتماعي ـ الثقافي الذي تطور ضمنه الفكر الفقهي الإسلامي، ثم أصبح شريعة دينية مقدسة. إضافةً إلى ذلك، يرى المسلمون التقدميون أن مؤسسة الفصل الجندري ممارسة أدخلت في العصور اللاحقة ولم تترسخ جوهرياً إلا في عصر الخلافة العباسية(٤٩).

واعتماداً على السمات والجوانب المذكورة آنفاً لمنهج المسلمين التقدميين، لا تعدّ ممارسات عزل المرأة، والفصل الجندري، والحجاب أجزاء معيارية من مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً.

٣ ـ نظرة المسلمين التقدميين إلى الحقوق الزوجية وواجبات الزواج وغرضه

يرفض المسلمون التقدميون عدداً من الافتراضات التي تسترشد بها نظرة السلفية التقليدية الجديدة المتعلقة بطبيعة المساواة الجندرية، لا سيّما في سياق الزواج وغرضه. ومثلما ناقشنا في الفصل الرابع، صورت الدراسات الإسلامية التقليدية المرأة، عبر تطوير نظرية للطبيعة العدوانية والمفسدة اجتماعياً وأخلاقياً للجنسانية الأنثوية، بوصفها كائناً جنسياً في

(٤٧) El-Fadl, *Speaking in God's Name- Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2003), p. 242; Shahrur, *The Qur'an*, pp. 304-328.

(٤٨) للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول السنة المرتكزة على الأعمال، انظر: Dutton, *The Origins of Islamic Law-The Qur'an, the Muwatta and Madinian 'Amal* (New York: Routledge, 2002); 'Abd Allah, «Malik's Concept of 'Amal in the Light of Maliki Legal Theory,» (Ph D. Thesis, University of Chicago, 1978); Guraya, «The Concept of Sunna in Muwatta of Malik b. Anas' (unpublished PhD thesis, McGill University, 1969).

(٤٩) Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, chaps. 8 and 10.

الجوهر وليس اجتماعياً. ويرى المسلمون التقدميون أن هذه النظرة تشكلت اعتماداً على حقيقة أن اللامساواة الجندرية أخذت من الناحية الاجتماعية والثقافية بوصفها أمراً بدهياً، وقضية مبدأ، ومن طبيعة الأشياء(٥٠). كما يؤكدون أن هذه الآراء ارتكزت على افتراض مسبق بأن الطبيعة البيولوجية للمرأة تقرر مصيرها، وعلى نظرية منفصلة كلية حول الأدوار الجندرية(٥١). ويشدّد المنظرون من المسلمين التقدميين على أن حقوق المرأة لم تناقش إلا في سياق عقد الزواج، المرتبط بعقد شراء الجواري أو عقد «البيع» الذي يتم فيه ـ جوهرياً ـ التنازل عن حقوق المرأة الجنسية والإنجابية مقابل إعالتها. وعلى نحو مشابه، عُدت جنسانية المرأة سلعة(٥٢). وبذلك، يعتقد المسلمون التقدميون أن هذه الحالة تصوغ جوهرياً الأسئلة المتعلقة بحقوق الزوجة في جسدها/ أعضائها الإنجابية/ الجنس (وبالتوسع قدرتها على الحركة والتنقل)، ما يجعلها في عصمة زوجها بصورة كاملة ويقرر الحقوق والالتزامات الزوجية. ومثلما أظهرنا في الفصل الرابع، يمكن ربط هذه الآراء أيضاً بالمنهج التفسيري للقرآن والسنة الذي تتبناه السلفية التقليدية الجديدة.

يؤكد المسلمون التقدميون اعتماداً على منهجهم أن افتراض الطبيعة البطركية لأحد أبعاد المحتوى القرآني المعبر عن سياق التنزيل فيما يتعلق بالقضايا المتصلة بالمجتمع والثقافة، جزء من عملية أوسع لتقليص وإضعاف الطبيعة الذكورية للمجتمع زمن الوحي، وعلى هذا الأساس يمكن استنباط مسار أخلاقي نحو مساواة جندرية كاملة من القرآن في المجالين الاجتماعي ـ الثقافي والسياسي(٥٣). في هذا السياق، يؤكد أبو الفضل أن الباحث النزيه والشمولي يلاحظ وجود جهد كامن خلف كلّ آية قرآنية تخص النساء لحمايتهن من حالات الاستغلال ومن الحالات التي يعاملن فيها بطريقة ظالمة. وعند دراسة القرآن يتضح أنه يثقف

---

(٥٠) Mir-Hosseini, «The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform,» *Hawwa*, vol. 1, no. 1 (2003), pp. 1-29 esp. 3-4.

(٥١) Ali, «Money, Sex and Power: The Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of Formative Period» (Ph D. thesis, Duke University, 2002).

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) Adnan, *Women and the glorious Qur'an*, pp. 1-12.

المسلمين ويعلمهم كيفية إدخال تحسينات تراكمية لكن دائمة على وضع المرأة بحيث لا يمكن وصفها إلا بالتقدمية في زمانها ومكانها(٥٤).

يفسر المسلمون التقدميون الآية ٣٤ من سورة النساء والآية ٢٢٨ من سورة البقرة، اللتين تصادقان على نظرة قرآنية ذكورية إلى العالم على ما يبدو (انظر الفصل الخامس)، اعتماداً على هذا المفهوم القرآني القائم على إصلاح أخلاقي تعديلي وارتقائي. ويعد المسلمون التقدميون «التفوق» ﴿وللرجال عليهن درجة﴾ و«الحماية» («القوامة»)(٥٥)، الواردين في الآيتين، مفهوماً وظيفياً ومشروطاً اجتماعياً وليس متأصلاً في الطبيعة كما فهمه الفقهاء التقليديون. وفي سبيل إثبات هذه النقطة، يصرّ المسلمون التقدميون أيضاً على استكمال قراءة الآية ٣٤ من سورة النساء(٥٦)، التي تربط هذه القوامة بالدور الاقتصادي للرجل بوصفه المنفق والعلاقة الدينامية الإجمالية بين الذكر والأنثى في المدينة في القرن السابع الميلادي(٥٧). فضلاً عن ذلك، وفيما يتعلق بهاتين الآيتين القرآنيتين، يلجأ المسلمون التقدميون إلى المنهج المرتكز على القيم الأخلاقية ـ الدينية لتفسير القرآن ـ السنة للتوكيد على أن «العدل»(٥٨)، الذي يعدّ قيمة قرآنية أصيلة ومتجذّرة في نظرة القرآن الإجمالية إلى العالم، يجب أن يعد أفضل أداة تأويلية، وأن هاتين الآيتين مثل تلك التي تتصل بالبُعد التشريعي

---

(٥٤) El-Fadl, *The Great Theft*, p. 262.

(٥٥) هنالك العديد من المعاني للفظة «قوّام»، منها الوصي، والداعم، والسيد، والخادم. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٥٦) يعد تحليل محمد شحرور لهذه الآية فريداً ومرتكزاً على إعادة تفسير للكلمات المفتاحية مثل الرجال، والنساء، والنشوز. ويؤكد أن القوامة ليست مفهوماً محدداً جندرياً، بل يعتمد على سمات وخصائص معينة يمكن أن يجسدها الجنسان معاً. انظر: Sharur, *The Qur'an*, pp. 272-292.

(٥٧) انظر: Wadud, *Qur'an and Women-Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 66-74, and Barlas, *Believing Women*, pp. 184-189.

(٥٨) من المهم أن نذكر في هذا السياق أن نصر حامد أبي زيد يعرض تمييزاً مهماً من الناحية التأويلية للقيمة أو الممارسة القرآنية بوصفها تلك التي وضعها القرآن فقط، لا تلك التي تعبر عن بيئة التنزيل. بكلمات أخرى، وحدها القيم أو الممارسات التي وضعها القرآن يمكن أن نعدها قرآنية، أما تلك التي افترضت فعالة من قبل المخاطبين المعاصرين في القرن السابع في الحجاز فتعدّ مشروطة وليست مطلقة أو معيارية. انظر: Abu Zayd, «The Nexus of Theory and Practice,» in: *The New Voices of Islam-Rethinking Politics and Modernity, A Reader*, ed. M. Kamvara (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2006).

القرآني، يجب تفسيرهما ضمن هذا الإطار. بكلمات أخرى، يجسد هذا مثالاً آخر على استخدام ما أدعوه بالمقاربة المرتكزة على القيم الأخلاقية ـ الدينية والمقاصد والمصلحة لتفسير هذه الآيات من أجل تقديم الحجة ضد القيمة المعيارية التي يؤيدها فكر السلفية التقليدية الجديدة.

وفيما يتعلق بالأحاديث التي اعتبرت معادية للمرأة (انظر الفصل الرابع) وصلتها بقضية الغرض من الزواج والحقوق والمسؤوليات الزوجية، تتمثل إحدى الأدوات التأويلية التي اتخذها الباحثون من المسلمين التقدميين، كخالد أبي الفضل، في مشروع الرواية التاريخية والتوقف المتأمل والمتروي لتقديم الحجة على أن هذه الروايات لا يمكن أن تصدر عن النبي ولا تقع ضمن مدى تعاليم السنة. مرّة أخرى، يجسّد ذلك مثالاً آخر على استخدام فقهاء المسلمين التقدميين للخيار التأويلي للإشارة إلى المنهج الأخلاقي ـ الديني المرتكز على القيم ومساءلة المكانة المعيارية للأدلة المستمدة من الأحاديث المعنية.

واعتماداً على هذه المبادئ يرفض أبو الفضل جميع الأحاديث التي وردت آنفاً[٥٩]، ودعت إلى الفصل الجندري، وعزل المرأة، وربطها بمفهوم «الفتنة»، وإبعادها عن المجال العام وتحريم الاختلاط بين الجنسين[٦٠].

يؤكد في هذا السياق أنه بغضّ النظر عن القضايا التقنية، وصحّة هذه الأحاديث المركّزة على سلسلة الرواة، فهي مؤشرات على عملية دينامية وتفاوضية. وفي الحقيقة يعتقد أن دور النبي في الأغلبية الساحقة من الأحاديث التي تتناول دور المرأة في المجتمع، يظل عند الحد الأدنى في مشروع الرواية... وهناك العديد من المصالح البطركية الضيقة التي تروج لهذه الأنواع من الروايات وتنادي بها وتزخرفها[٦١].

استخدمت أداة منهجية إضافية لإنكار توافق السنة مع هذه الأحاديث المعادية للمرأة، تجسدها حقيقة أن المسلمين التقدميين لا يعدّون السنة

---

(٥٩) وغيرها التي تنتمي إلى النوع نفسه وتمارس التأثير ذاته التي لم نستشهد بها هنا.

(٦٠) El-Fadl, *Speaking in God's Name.*

انظر الفصل السابع من هذا الكتاب على وجه الخصوص.

(٦١) El-Fadl, Ibid., pp. 246-247.

والحديث متماثلين سيميائياً (من ناحية دلالات الألفاظ) ومفهومياً ومنهجياً. بل يقدّمون الحجة على أن عناصر العبادة/ الأعمال في السنة استنبطت، في العصر المبكر من الفكر الإسلامي، من تأويل محدد للقرآن والسنة لا من علوم الحديث التي تطورت لاحقاً. ووفقاً لهذا الرأي، لا يتأسس توافق السنة أو اختلافها مع حديث معين على ركيزة من القيود الإبستمولوجية والمنهجية والضعف المتأصل في العلوم التقليدية المعتمدة على علوم الحديث والإسناد والرجال، ولكن على اعتبارات إجمالية منبثقة أساساً من علوم أصول الفقه. بكلمات أخرى، لم تعد الأسئلة المتعلقة بصحة/ موثوقية النقل حاسمة الأهمية في ترسيخ «قيمة» الحديث؛ نظراً لأن «قابلية التطبيق» النهائية تستند إلى اعتبارات أوسع تتصل بتأويل القرآن ـ السنة[٦٢].

فضلاً عن ذلك كله، يحضر المسلمون التقدميون أدلة إضافية من القرآن والسنة للدعوة إلى فهم بديل للعلاقة الدينامية بين الزوج والزوجة، لتكون أقرب إلى روح القرآن ـ السنة. تشمل النماذج التمثلية:

أ ـ آيات قرآنية

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٨٩).

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٦٣] (النحل: ٩٧).

---

(٦٢) Duderija, «A. Paradigm Shift.»

(٦٣) انظر على سبيل المثال: Ashraf, *Islam and Gender Justice*, p. 58.

ب ـ الحديث

«النساء شقائق الرجال».

«أحسنكم أحسنكم خلقاً لأهله...».

(أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخيارهم خيارهم لنسائهم)[٦٤].

واعتماداً على الآيات السابقة التي تعدّ كلية وعمومية ومتوافقة مع الأهداف الإجمالية لنظرة القرآن ـ السنة إلى العالم، يؤكد المسلمون التقدميون أن مبدأ التماثل والتشابه من السمات المميزة والمحددة للعلاقة الزوجية، وأن الزوج والزوجة متساويان[٦٥]. على سبيل المثال، يستشهد فقيه الدين عبد القادر بالآية ٢١ من سورة الروم، والآية ١٨٧ من سورة البقرة، لتقديم الحجة على أن:

«القرآن أوجز عدة مبادئ تضمن تحقيق نجاح الزواج. يتطلب أحدها أن تكون علاقة الزوج ـ الزوجة مشتركة أو متبادلة حيث يتساوى الطرفان. في مثل هذه الحالة من العلاقة المتساوية، يتصف كلّ طرف بكونه رفيقاً يكمل الآخر دون أيّ استعلاء أو دونية. يصور القرآن مثل هذه العلاقة المتناغمة والمتوازية بين الزوج والزوجة بلغة جميلة: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧)[٦٦].

فضلاً عن ذلك، يتمثّل غرض الزواج وهدفه، الذي جرت مفهمته غالباً في الفقه التقليدي بوصفه صفقة (انظر الفصل الخامس)، وبغضّ النظر عن الجماع، في تحقيق المفهوم القرآني «السكينة»[٦٧]. إضافةً إلى أن المسلمين التقدميين يؤكدون أن المعيار الوحيد للتمييز بين الناس جميعاً هو التقوى. وبكلمات عزيزة الحبري: «ليس ثمة تفوق ميتافيزيقي ولا أنطولوجي ولا ديني للذّكَر على الأنثى»[٦٨]. وبرأي أشرف، تُشكّل الآية

---

(٦٤) انظر ابن الأثير، جامع الأصول، ٤ رقم ١٩٧٧ (١٩٦٩)، ص ٤١٤.

(٦٥) Barlas, *Believing Women*, p. 184.

(٦٦) Qodir, *Hadith and Gender Justice*, pp. 49-51.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥١ و٥٤.

(٦٨) Al-Hibri, *Windows of Faith-Muslim Women Scholar-Activists in North America: An Introduction to Muslim Women's Rights*, ed. Gisela Webb, (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2002), pp. 51-72 esp. 53.

٣٣ من سورة الروم الركيزة المؤسسة للمساواة التامة بين الجنسين وأكّدها موقف النبي الذي «عامل النساء كشقائق للرجال واستجاب لأفكارهن واحتياجاتهن»[٦٩]. ووفقاً لفكر المسلمين التقدميين، فإن المفهوم المعياري لـ «المرأة المسلمة» يعتمد على فرضية أن المرأة كائن بشري مستقل تماماً ومساو للرجل، وأن هُوية المرأة الدينية مرتكزة على مستوى التقوى بعيداً عن الخضوع الأعمى لمطالب زوجها أو تلبيتها.

وفيما يتعلق بالحديث، يستشهد عبد القادر بالحديث المذكور آنفاً لصياغة الرأي القائل إن المعاملة الحسنة للمرأة جزء جوهري من رسالة النبي القائمة على العدل والمساواة[٧٠].

باختصار، يرفض المسلمون التقدميون النظرة ما قبل الحديثة، والمتأثّرة برأيهم بالسياق الاجتماعي ـ الثقافي، إلى الجنسانية الأنثوية كما جرت مفهمتها في الأعمال التقليدية الإسلامية، كما ينكرون الممارسات المتجذّرة في النظام البطركي، مثل الحجاب وعزل المرأة والفصل الجندري بوصفها أجزاء معيارية من مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً. بدلاً من ذلك، يؤيد المسلمون التقدميون مفهوم «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، بوصفه مساوياً ميتافيزيقياً، وأنطولوجياً ودينياً، وأخلاقياً لمفهوم الرجل المسلم، عبر الاعتماد على مقاربة سياقية شمولياً، وموضوعية ـ كلية، ومرتكزة على القيم الأخلاقية ـ الدينية وعلى المقاصد لتفسير القرآن والسنة.

---

(٦٩) Ashraf, *Islam and Gender Justice*, p. 22.

(٧٠) Qadir, *Hadith and Gender Justice*, pp. 29-47.

خاتمـة

تَركّز اهتمام هذه الدراسة على استكشاف كيف عمل مذهبان إسلاميان معاصران، ممثلان في السلفية التقليدية الجديدة والإسلاميين التقدميين، على مفهمة نسخة كلٍّ منهما عن مفهومي «المؤمن» المثالي دينياً و«المرأة المسلمة» المثالية دينياً، اعتماداً على منهجين مختلفين، وافتراضات متباينة ترشدهما. وركّزت الدراسة اهتماماً خاصاً على توكيد الأهمية الحاسمة لفعل التفسير وافتراضاته التأسيسية، والمنهجية والإبستمولوجية والتأويلية، في صياغة تمثيل السلفية التقليدية الجديدة والمسلمين التقدميين لهذين المفهومين. أما السياق الأوسع لهذه الأطروحة، فقد استرشد بالمجادلات المعاصرة بين المسلمين حول قضايا الأصالة الدينية، والشرعية، والسلطة المرجعية التي يمكن التحدث باسمها، ومن ثمّ تحديد طبيعة الإسلام ومستقبله. وأكدتُ في هذا الصدد أن الدراسات الموجودة أشارت إلى تكثف واحتدام هذه المجادلات، بسبب قوى العولمة والتحديث، التي تفضل دمقرطة (المساواة في) المعرفة الدينية وتسهل تشظي السلطة المرجعية الدينية، مع ظهور عدد من اللاعبين الفاعلين الذين أكدوا حقهم ومرجعيتهم في التحدث باسم المسلمين والإسلام. قدمتُ الحجّة أيضاً على أن حالة الأمور هذه تركتنا مع ظاهرة محيرة تمثلت في تعدد «نسخ الإسلام المعياري»، التي يمكن في بعض الأحيان أن تلغي إحداها الأخرى حول قضايا معينة، منها مثلاً مفهوم «المؤمن» ومفهوم «المرأة المسلمة»، بؤرة تركيز هذه الدراسة.

ومن أجل موضعة المجادلات والخطابات المعاصرة المكثفة والخلافية على قضية طبيعة التراث الإسلامي وإظهار استمراريته مع/ وانقطاعه عن تجارب مجتمعات التفسير السابقة، قدّم الفصل الأول لمحة

عامة وخطوطاً عريضة عن الخلفية التاريخية للمجادلات الدائرة حول منزلة وصحّة المصادر المختلفة لسلطتها الشرعية مع تشديد خاص على المذاهب والمناهج المرتكزة على المذاهب. على وجه الخصوص، قمت باستقصاء مختلف المقاربات لمسألة طبيعة وصحة السنة النبوية وعلاقتها بالحديث والقرآن.

في الفصل الثاني، تناولت مجتمع التفسير التابع للسلفية التقليدية الجديدة فيما يتعلق بهذا السياق التاريخي، وأكدتُ على إمكانية اعتبار فقهاء السلفية التقليدية الجديدة التجسيد المعاصر لمذهب أهل الحديث القديم فيما يتعلق بكيفية مفهمتهم لمفاهيم العلم والسلفية والسنة، ومنزلته النسبية بالنسبة للقرآن والحديث، إضافة إلى المصادر غير النصية مثل الرأي والتقليد. فضلاً عن ذلك، تبين أن مذهب السلفية التقليدية الجديدة يطالب بتأويل فقهي نصي بالكامل كما عبّر عنه تعريفهم للاتباع بوصفه تشبثاً صارماً بالحديث الصحيح، يقترن بدوره بالمنهج السلفي الحقيقي لتفسير القرآن ـ السنة. حاولت إظهار أن منهج السلفية التقليدية الجديدة كما عرفه وحدده وميزه فقهاؤها كثيراً ما يكون غامضاً وغير محدد بشكل واضح، ومؤلفاً من تركيبات مختلطة من الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة، ومدعماً في بعض الأحيان بتعليق من الفقهاء التقليديين الذين اعتنقوا منهج أهل الحديث. إضافةً إلى ذلك كله، حاولت أن أبيّن أن منهج السلفية التقليدية الجديدة لا يظهر أيّ دليل على اعتماده على أيّ نظرية تفسيرية. وأكدتُ أن هذا المنهج كثيراً ما يتكشف عبر العلاقات الجدلية المتعارضة حيث يتغاير عموماً مع «المنهجيات الجديدة للحداثيين والمفكرين»، أو المذاهب، أو المتصوفة. أخيراً، لاحظتُ أن جزءاً مهماً من منهج السلفية التقليدية الجديدة يتمثّل في تبنّيهم لمفهوم «الولاء والبراء»، الذي يعدونه جزءاً من العقيدة.

واعتماداً على السمات المميزة لمنهج السلفية التقليدية الجديدة، موضوع ومادة الفصل الثالث، تبيّن أن السلفية التقليدية الجديدة تتبنّى مفهومين محددين لـ «المؤمن» و«المرأة المسلمة». واستناداً إلى منهجهم السلفي الإحيائي المرتكز على أهل الحديث، أظهرت في الفصل الخامس أن مفهوم «المؤمن»، وفقاً لفكر السلفية التقليدية الجديدة، مقتصر حصراً

على أفراد الأمة الإسلامية التاريخية التي آمنت بنبوة محمد، ويشكّل من ثمّ الرأي القائل إن الخلاص الديني لا يشمل غير المسلمين مثل اليهود والنصارى. في الفصل نفسه، وفيما يتعلق بمفهوم السلفية التقليدية الجديدة لـ «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، وجدت الدراسة أن مثل هذا المفهوم قد شيد بطريقة تربطه بمفهوم المرأة المسلمة المعزولة والمحجبة كلياً، التي تشمل وظائفها ـ لكن لا تقتصر على ـ وظائف الزوجة والأم، ويتمثل واجبها الديني في طاعة زوجها لتفوز بالخلاص الأخروي.

المجتمع التفسيري للمسلمين التقدميين هو المجتمع التفسيري الآخر ضمن التراث الإسلامي الذي ركزت عليه هذه الأطروحة. في الفصل الخامس، قدمتُ وصفاً للموضوعات المهمة المؤسسة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم، وأكدت في هذه السياق أن عدداً من الالتزامات والمُثل والممارسات التي ينادي بها أتباع فكر المسلمين التقدميين ويتشبثون بها تميز فكرهم و«نظرتهم الكونية». وهذه تشمل التزاماً قوياً بالعدالة الاجتماعية والجندرية، والتعددية الدينية، والإيمان بالكرامة المتأصلة في كلّ إنسان؛ لأن الله نفخ فيه من روحه. كما وضعت فكر المسلمين التقدميين في السياق التاريخي فيما يتعلق بأسلافهم الغربيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل المفكرين الرومانتيكيين الأوروبيين، لاسيما فيما يتصل بأفكار وقيم «الحداثيين التقليديين» من الإصلاحيين المسلمين في بداية القرن العشرين، الذين ارتبطت نظرتهم إلى العالم ومنهجهم ارتباطاً وثيقاً بنظرة ومنهج فكر المسلمين التقدميين. لكن عدداً من الاختلافات بين هؤلاء وبين المسلمين التقدميين جرت ملاحظتها أيضاً مثل عجز الحداثيين التقليديين عن تجاوز ما سمي بـ «العمودية اللاهوتية» للنظرة الدينية إلى العالم المتأصلة في الماضي. كما أكدت أن المسلمين التقدميين يعدون طبيعة مفهوم التراث دينامية ومشيدة بشرياً ونتاجاً لكثير من مجتمعات التفسير في الماضي والحاضر. فضلاً عن ذلك، وجدتُ أن مفهوم الأصالة الثقافية الدينية في فكر المسلمين التقدميين لا ترتكز على تشبث حرفي بالتراث، مثلما هي الحال لدى أتباع السلفية التقليدية الجديدة، بل على انخراط معقد وإبداعي وتاريخي ونقدي وجدّي معه. قدمت الحجّة على أن هذا الوعي لدى المسلمين التقدميين يعلن تجذّره الراسخ في التقاليد التراثية المستخدمة لكنّه مصرّ على الشمولية ـ الكلية

في النظرة، مع القدرة على إعادة تحديد معنى الإسلام ذاته في ضوء الحداثة دون التخلي عن تخوم وأطر ومحددات (بارامترات) الدين. وبذلك، يعدّ أنصار فكر المسلمين التقدميين الانقسام بين التراث والحداثة، الذي كثيراً ما استخدم في سياق الخطابات المتعلقة بالإسلام والمسلمين، وتبيّن أن فكر السلفية التقليدية الجديدة يدعمه، انقساماً مصطنعاً ومزيفاً. وفيما يتعلق بالحدود والتخوم الإبستمولوجية لفكر المسلمين التقدميين، أكّدنا على أنها استيعابية للإبستيمية (عملية صنع المعرفة) الإسلامية التقليدية والحديثة كلتيهما. كما أكّدنا أن المسلمين التقدميين يعدّون الحداثة نتيجة لعمليات عابرة للحدود الثقافية والسياسية ومتبادلة بين الحضارات. وبذلك، أكدتُ على أن المسلمين التقدميين يتبنّون رأياً يقول بتمايز أنواع الحداثة حضارياً. أخيراً، قدمتُ الحجّة على أن المسلمين التقدميين ينأون بأنفسهم عن المزاعم ما بعد السردية والشمولية لعصر الأنوار، وأن من الممكن اعتبارهم من أتباع شكل معتدل من أشكال ما بعد الحداثة. إضافةً إلى ذلك، أكدتُ على أن المسلمين التقدميين يسعون إلى مزج الحداثة مع التراث الإسلامي الموروث وإلى حوار بين الثقافات اعتماداً على شراكة متساوية بغرض تحقيق الهدف النهائي المتمثل في عالم متعدد المراكز الثقافية ومؤسس على اشتراكية اقتصادية ومساواة جندرية.

تبيّن أن السمات المميزة لمنهج المسلمين التقدميين، الذي شكل مادة الفصل السادس، تجعله سياقيا/ تاريخياً وكلياً/ شمولياً بالطبيعة، ويفضل تأويلياً القيم الأخلاقية ـ الدينية للتراث، مثل العدالة والمساواة، على التأويل الحرفي (أو نصف السياقي في أفضل الحالات) كما تجسّد في منهج السلفية التقليدية الجديدة، ويصادق على الرأي المقدم في العصر التكويني للفكر الإسلامي والقائم على فصل جملة معارف السنة عن الحديث. واعتماداً على هذا المنهج، حاولتُ أن أظهر في الفصل السابع أن المسلمين التقدميين لا يحصرون مفهوم «المؤمن» في نطاق أمة المسلمين التاريخية المجسدة، بل يوسعونه ليعترف/ ويشمل التعددية الخلاصية بوصفها جزءاً من التعاليم المعيارية للقرآن والنبي، وفيما يتعلق بمفهومهم عن «المرأة المسلمة» المثالية دينياً، أكّدت أن المسلمين التقدميين لا يعدّون ممارسات الحجاب، وعزل المرأة، والفصل الجندري،

وهيمنة الزوج المستمدة من الدين على زوجته، جزءاً من المفهوم المعياري دينياً لـ «المرأة المسلمة». وأكدتُ بدلاً من ذلك على أنهم يشجعون ويؤيدون مفهوماً بديلاً يسلط الضوء على استقلالية المرأة الكاملة وعلى أهليتها الجسدية والأنطولوجية والأخلاقية والدينية والمعنوية الاجتماعية ـ السياسية الكاملة إزاء الرجل.

أود أن أختتم دراستي بفكرة أخيرة فيما يتعلق بأهميتها.

في الفصل الثاني تناولت بإيجاز حقيقة أن قوى التحديث والعولمة أرهصت لحقبة جديدة أدى فيها تشظي السلطة المرجعية الدينية ودمقرطة المعرفة الدينية إلى انتشار المجادلات حول طبيعة الإسلام ذاتها. فضلاً عن ذلك، ألمحتُ إلى الأدبيات التي اكتشفت الأهمية المتعاظمة التي تؤديها النسخ المتنافسة من «الإسلام المعياري»، اعتماداً على عمليات مفهمة وتفسير متنوعة للمصادر الأولية لنظرة الإسلام إلى العالم، في معركة اكتساب قلوب وعقول المسلمين كما تبنّاها عدد من الجماعات الإسلامية والمذاهب الفكرية. تذكّر هذه الحالة المعاصرة فيما يتعلق بسيولتها وحيويتها التفسيرية إضافةً إلى طبيعتها الخلافية بزمن النبي نفسه، مع أنها تحدث على نطاق أوسع بكثير[1]. أما الأهمية المستمرة للدراسات التي تستقصي هذه الطبيعة الخلافية للدينامية التراثية الإسلامية لا الجذور التاريخية فقد أوجزها أفسارالدين بأسلوب بليغ:

«بالنسبة للمؤمن المسلم اليوم، يبقى هذا المشروع التاريخي ـ التأويلي مهماً ومفيداً، بل عاجلاً وملحاً. ونظراً لحقيقة أن العصر التكويني للإسلام يظل خلافياً لدى الكثيرين، فإن إصلاح هذا الماضي بطريقة مسؤولة ويمكن الدفاع عنها تاريخياً يجب أن يظل جزءاً لا يتجزأ من كل مشروع إصلاحي معاصر يرغب باكتساب مشروعية عريضة وقبول واسع... ويطبّق مشروع الإصلاح هذا بأسلوب أكثر معقولية اليوم بواسطة من يسمون بالمسلمين «الحداثيين» أو/و «الإصلاحيين» (ويسميهم بعضهم

---

(١) Ahmed, *women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); Mernisi, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Cambridge: MA: Perseus Books, 1991).

«الليبراليين» أو «المعتدلين») مقارنة بالإسلامويين المتشددين. لقد ورث هؤلاء الحداثيون الكثير من ميل أسلافهم المشهورين إلى الدين الحيوي، والتفكير الإبداعي، والإخلاص للمبادئ الجوهرية لدينهم. بالمقابل، عمل المتشددون الإسلاميون، على الرغم من جميع ادعاءاتهم بخلاف ذلك، على تقويض هذه المبادئ الجوهرية وخيانة ميراث أوائل المسلمين في مسعاهم العدمي للاستيلاء على السلطة السياسية»[٢].

وعلى نحو مشابه، يؤكد خالد أبو الفضل أن مستقبل الإسلام على مدى الأجيال القليلة القادمة سوف يتحدد بواسطة مقاربتين أو مذهبين يعرفهما بصورة عامة ويشير إليهما باسم الحداثيين والمتزمتين. ويمضي ليقول: إن مسألة التفسير سوف تلعب دوراً مهماً باطراد فيما يتعلق بأيٍّ منهما يتجذّر بين أجيال المسلمين المعاصرين وفي المستقبل[٣]. من المأمول أن تكون هذه الدراسة قد سلّطت بعض الضوء على هذه المشكلة، وأسهمت في هذه المجادلات بطريقة بناءة.

---

(٢) Afsaruddin, *First Muslims-History and Memory* (Oxford: Oneworld, 2007), p. 199.

(٣) El-Fadl, *The Great Theft-Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper Collins, 2005), pp. 125.

ثبت المصطلحات

السلفية التقليدية الجديدة Neo Traditional Salafi

يؤمن فقهاء السلفية التقليدية الجديدة، مثل أهل الحديث في الحقبة ما قبل الحديثة، بالقيمة المعيارية لأحاديث الآحاد بوصفها مصدراً لـ «العلم» في مجالات التراث الإسلامي كلها. ومن ثمّ، يكوّن حديث الآحاد «العلم» الذي يجب اتباعه. يرى مذهب السلفية التقليدية الجديدة أن المصادر الشرعية لـ «العلم» تنحصر في نصوص القرآن والحديث وحدها، وأن أيّ استعمال للعقل ليس سوى ابتعاد عن الأصل على أقلّ تقدير. من المحدّدات المهمة لمفهوم السنة في فكر ممثلي السلفية التقليدية الجديدة توكيدهم على أن أهل الحديث هم الأتباع الحقيقيون لفهم السلف الصالح لمدى وطبيعة مفهوم السنة بسبب تمسكهم بالحديث «الصحيح». ويؤكد أتباع السلفية التقليدية الجديدة أيضاً، أن طريقة فهم وتفسير طبيعة ومدى أدلة القرآن والسنة منذ عصر النبي إلى الآن بقيت نفسها، حيث تمسك أهل الحديث بشكلها الأصيل. لا يناقش فقهاء السلفية التقليدية الجديدة منهجهم بطريقة مفصلة، ولا يؤسسونه على أيّ نظرية للتفسير. إضافةً إلى أنهم يستخدمون في أحيان كثيرة لغة مبالغة في الغموض والعمومية، لا حين يحاولون تفسير منهجهم فقط، بل حين ينتقدون وينتقصون من قيمة منهج الآخرين باستخدام عبارات مثل «أهل الأهواء»، أو «الضالين»، أو «أهل البدع»... إلخ.

يمكن اعتبار فقهاء السلفية التقليدية الجديدة تجسيداً معاصراً لمذهب أهل الحديث الفكري القديم فيما يتعلق بكيفية مفهمة «العلم»، والسلفية، والسنة، ومكانتها النسبية فيما يتصل بجملة معارف القرآن والحديث،

إضافةً إلى المصادر غير النصية للعلم، مثل العقل والرأي والاستحسان والتقليد. . . إلخ.

المسلمون التقدميون Progressive Muslims

يمثّل المسلمون التقدميون خلافاً لأسلافهم من المسلمين الليبراليين، ائتلافاً عريضاً من الناشطين والمفكرين المسلمين من الرجال والنساء. ومن السمات المميزة لحركة المسلمين التقدميين بوصفها طليعة (ما بعد) الحداثة الإسلامية المستوى المرتفع من المشاركة الأنثوية، إضافةً إلى التوكيد على حقوق المرأة باعتبارها جزءاً من مشاركة أوسع في حقوق الإنسان. من السمات الأخرى المميزة لنظرة المسلمين التقدميين إلى العالم فهمهم لمفهوم الإسلام. فهم ينظرون إلى الإسلام عموماً بوصفه مشروعاً حضارياً، يتقدم ظاهرة عالمية حقاً قابلة للتبني عبر الانقسامات الثقافية والوطنية والإثنية؛ بنية ما فوق ثقافية ذات طبيعة استيعابية وتفاعلية؛ كنزاً ثميناً من الثروات الحضارية التي تخدم البشرية جمعاء؛ وفي حالة من التقدم المتواصل لكن مع مجموعة جوهرية ثابتة من المعتقدات والممارسات التي ترتبط في نهاية المطاف بالميراث التاريخي للنبي الكريم.

الإسلام المعياري Normative Islam

الإسلام المعتمد على تعاليم القرآن والسنة مهما تباينت مفهمتها وتفسيراتها، واختلفت الخطابات المحيطة بمسائل تفسيرها المرجعي.

المجتمعات التفسيرية Communities of Interpretation

يتشكّل معنى النصوص واشتقاقه ضمن سياق مجتمعات تفسيرية، قد تكون تاريخية أو سوسيولوجية أو نصية. والحقيقة المشتركة التي تُبرز هذه المجتمعات أنها «تتقاسم افتراضات واهتمامات وقيماً أساسية إبستمولوجية محددة». وهذا بدوره يمكّنها من «التشارك في تجاربها الذاتية وتجسيدها عبر تقاسم افتراضات إبستمولوجية معينة، وممارسات لغوية و/أو طريقة متداخلة للحديث عن المعنى». لكن مجتمعات التفسير «لا تتفق بالضرورة على جملة كاملة من محددات المعنى». والنتيجة أن الباحث الفرد الذي

كان يعدّ منتمياً إلى مجتمع تفسير معيّن ليس بحاجة إلى ربط نفسه به طالما تكون افتراضاته المنهجية متفقة معه.

التجزئة النصية Textual Segmentalism

تبنت المناهج ما قبل الحديثة لتفسير القرآن على الأغلب تفسيراً حرفياً (سورة سورة، وآية آية)؛ أي تحليلاً خطياً تجزيئياً للنص القرآني. لهذا الأسلوب التقني التفسيري بعض المضامين التفسيرية المعينة. ويؤكد عدد من الفقهاء أن الأسلوب تجاهل غالباً الترابط الموضوعي القرآني (ترابط الموضوع) والوحدة المؤسسة لرسالة الوحي، ومن ثمّ «منع توليد نظرة قرآنية إلى العالم خاصة به». فقد تمثّل المنهج المهيمن للمفسرين المسلمين في الحقبة ما قبل الحديثة في دراسته للآيات بمعزل عن تلك السابقة واللاحقة، ما أدّى إلى إهمال النّظم (=الترابط) القرآني الموضوعي والبنيوي. وكانت الدراسات الإسلامية التقليدية التي تناولت «المناسبة»؛ أي التسلسل المفهومي والنصي الضروري في القرآن للتقدير الإجمالي للانسجام والتناغم والموضوعات والجوهر، محدودة وسطحية جداً. في بعض الأحيان، تسمّى هذه السمة في نظرية أصول الفقه ما قبل الحديثة «تحليلية» متميزة بمقاربتها الجزئية، ومنطقها التقليدي، ومنظورها السكوني الجامد. ومن ثمّ، فإن هذه المقاربة «التذريرية» للتفسير القرآني لا تكتفي بتجاهل الموضوعات القرآنية التأسيسية وروحه/جوهره فقط، بل هي منبتة الصلة عن تطور مقاربة (أكثر) شمولية للتأويل القرآني.

النص المسبق Prior Text

سياق لغوي وثقافي يقرأ ضمنه النص.

الأبوية (البطركية) Patriarchy

يمكن تشبيهها بسلسلة متصلة تقع عند أحد طرفيها التمثيلات الخاطئة لله باعتباره أباً، والآباء باعتبارهم ولاة على زوجاتهم وأولادهم، وفي الطرف الثاني، فكرة التمايز الجنسي التي استخدمت لمحاباة الذكور وتهميش النساء.

المقاربة التاريخية للتفسير القرآني The Historical Approach to Qur'anic Interpretation

تتألف هذه المقاربة التجريبية القائمة على وضع كلّ شيء ضمن السياق من عنصرين اثنين: قراءة ما وراء النص؛ أي إعادة بناء السياق التاريخي الذي انبثق منه النص، وقراءة ما أمام النص؛ أي إعادة موضعة النص في السياق في ضوء الاحتياجات الحالية.

التراث Tradition or Heritage

ترتبط كلمة تراث في الفكر الإسلامي السني التقليدي عادةً بمفاهيم أخرى مثل الاستمرارية، والثبات، والأصالة، والسلطة المرجعية. وهي تعني حرفياً «توريث» الممارسات والمعتقدات الإسلامية. ويمكن أن تتصف كلمة تراث في معناها الدلالي الأوسع بالسيولة، والدينامية، وبكونها بنية دينية ـ تاريخية تراكمية مع جوهر فكري مركزي، يتكوّن أساساً من القرآن والسنة، وعدد من العقائد التي تطورت لاحقاً واشتقت من الجوهر تتصل بالفلسفة، واللاهوت (العقيدة)، والأخلاق، والشريعة، وأصول الفقه، والتصوف، إضافة إلى بعض المواقف والأفكار السوسيولوجية والسياسية.

مفهوم السنة غير المعتمدة على الحديث Non-Hadith Dependent Concept of Sunna

في أثناء القرون الهجرية الثلاثة الأولى، كان مفهوم السنة يدرك بوصفه ممارسة سلوكية عامة، ليست محددة بطريقة نظامية، لمجتمع المسلمين المبكر تمت صياغتها والحفاظ عليها ونقلها شفاهياً أو بصورة مستقلة عن أيّ سجلات مكتوبة. وكان يعني، كما أدرك في أثناء هذه الحقبة، مفهوماً مؤسساً على معايير دينية إسلامية معترف بها ومعايير مقبولة للسلوك مستمدة من المبادئ الدينية والأخلاقية التي قدمها النبي.

«حدثنة السنة» «Hadithification» of Sunna

زاد إقرار جمهور المسلمين بالأهمية الدينية لسنة النبي الدينية، وأوجدت الظروف السياسية دافعاً محفزاً متعاظماً نحو مزيد من البحث المنهجي عن السنة وجمعها، ولا سيّما في صيغتها المكتوبة على شكل

حديث ما أدى إلى ظهور علوم الحديث، التي شملت فروعاً معرفية تتصل بجمع، وتقييم، وتقدير الأحاديث اعتماداً على مبادئ وآليات منهجية معينة ومصممة لضمان صحتها. في المعنى الدلالي الأوسع، تشير هذه العملية إلى تلك الآليات الاجتماعية والسياسية والفقهية التي أسهمت طوال النصف الثاني من القرن الثاني والثالث الهجري برمّته في النمو المستمر في الحديث وانتشاره؛ والأهمية المتزايدة المدركة التي أعطيت للحديث على حساب مفهوم السنة غير المعتمدة على الحديث؛ وامتصاص الحديث للسنة العملية والشفاهية المرتكز؛ وزيادة تطبيق الحديث في علوم القرآن والسنة، مثل أصول الدين، والتفسير، وأصول الفقه، وأصول السنة؛ وتطور نماذج تراتبية، وفقهية، وتأويلية نصية المرتكز وتهميش أدوات السنة (والقرآن) الإبستمولوجية والمنهجية التي لا تعتمد على النصوص، مثل فكرة «الرأي» (المرتكز على العقل)، أو الرأي القائل بوجود حدود مشتركة بين السنة (والقرآن) وبعض القيم أو المبادئ الأخلاقية المعينة مثل العدل أو السلوك القويم.

إذاً، يعني تعبير «حدثنة» السنة، أن جملة الأحاديث المكتوبة أصبحت الوسيلة الوحيدة لنقل/تجسيد السنة والمنهج المعتمد على الحديث لاستنباط السنة.

طلب العلم Talab al-ilm

مبادرة بدأت تتشكل قبيل نهاية القرن الهجري الأول باتجاه التوثيق المنهجي والنظامي للأحداث التي أحاطت بحياة النبي.

الحركة الحداثية التقليدية The Classical Modernist Movement

إحدى الحركات الإحيائية ـ الحداثية التي برزت من بعض الجماعات ما قبل الحديثة، ومن أكثرها أهمية وتأثيراً ونفوذاً. تعود أصول الحركة إلى القرن التاسع عشر. أما السياق الأوسع وراء بداياتها فيشمل الإدراك السائد بين المسلمين المعاصرين للانحطاط الحضاري للعالم الإسلامي بالاقتران مع النهوض الحضاري للحكم الاستعماري المنطلق من الغرب لمعظم بقاع العالم الإسلامي، والتقييم النقدي اللاحق لجوانب التراث الإسلامي كله

بواسطة البعثات التبشيرية المسيحية والجهاز الإداري واختلاط عملية التحديث مع عملية الغربنة. حفزت المواجهة بين المسلمين والقوى الكولونيالية مشروع الحداثيين الذي شمل، من بين أشياء أخرى، إحياء العناصر العقلانية في التراث مثل علم الكلام. ومن أبرز ممثلي هذه الحركة محمد عبده (توفي ١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م)، وجمال الدين الأفغاني (توفي ١٣١٤هـ/ ١٨٩٧م)، والسير سيد أحمد خان (توفي ١٣١٤هـ/ ١٨٩٨م)، ومحمد رشيد رضا (توفي ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م).

أهل القرآن Ahl-i-Qur'an

في أوائل القرن العشرين، ظهرت مقاربة حديثة أخرى للمرجعية النبوية في منطقة البنجاب أطلقت على نفسها اسم «أهل القرآن». مثلت الحركة ردة فعل متطرفة على حركة أهل الحديث السابقة في الهند وانشقاقاً عنها. وارتبطت بأعمال فقهاء مثل أحمد دين أمريتساري (توفي عام ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م)، ثم غلام أحمد برويز (توفي عام ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م). أكدت هذه الجماعة أن الإسلام النقي وغير الملوث لا يمكن العثور عليه إلا في القرآن. فضلاً عن ذلك، عدّ أهل القرآن القرآنَ المصدر الوحيد للتعاليم الإسلامية التي توفر الأساس الأصيل والموثوق للممارسات والمعتقدات الدينية. ونتيجة لذلك، بذلوا قصارى جهدهم لإثبات إمكانية استنباط الأركان الأساسية للتعاليم الإسلامية من القرآن وحده. بينما تجاهلوا الحديث كلية ورفضوا اعتباره مصدراً موثوقاً وأصيلاً للمرجعية النبوية كما رفضوا مؤسسة التقليد.

المناهج ما قبل الحديثة لأصول الفقه The Pre-modern Approaches To Usul-ul -Fikh

من السمات المميزة للمناهج ما قبل الحديثة لأصول الفقه، الاعتقاد بأن «القرآن موجود» («لا مخلوق»)؛ أي إن وجوده الميتافيزيقي القديم (في اللوح المحفوظ) سابق على الحدث الفعلي للتنزيل (الوحي). ترتبط وجهة النظر هذه ارتباطاً وثيقاً بمفهوم وجود اللغة القرآنية والنص القرآني خارج نطاق الواقع والتاريخ وقبله، ومن ثمّ فهما غير خاضعين للتفسير على هذه الخلفية. ووفقاً لهذه النظرية المرتكزة على «الوحي»، فإن أصل

اللغة هو «التوقيف» (الإلهي) الأمر الذي يجعل تشكيلها خارج الأبعاد المكانية ـ الزمانية. يعتمد هذا الاعتقاد على افتراض أن «الكلام الإلهي» لا يخضع لمناهج التحليل البشرية العقلية.

هنالك سمة مميزة إضافية للمناهج ما قبل الحديثة تتعلق بطبيعة الوحي؛ فالمفهوم ما قبل الحديث للوحي ودور الرسول فيه يرتكز إلى علاقة دينامية ميكانيكية مستقلة بينهما، وهي علاقة تفترض أن الله هو «المتكلم» (بالمعنى المجسم) والنبي هو «الناقل» لكلام الله، بحيث لا تؤثر شخصيته، وتركيبته النفسية، وذهنه، و«موضعته» في التاريخ، في طبيعة ومحتوى الوحي على الإطلاق.

علم التأويل Hermeneutics

هو دراسة نظرية التفسير. ويشير في سياق الدين إلى دراسة تفسير النصوص المقدسة، لا سيّما النصوص المتعلقة بالعقيدة (اللاهوت) والشريعة. وعلى الرغم من صعوبة تعريف التأويل، إلا أن من الممكن القول إنه عملية تتألف من «فهم قواعد التفسير وإبستمولوجيا الفهم معاً ـ دراسة بناء المعنى الدلالي في الماضي وعلاقته ببناء المعنى في الحاضر». ووفقاً للمنظّر الغربي الرائد في علم التأويل في القرن العشرين، هانز ـ جورج غادامر (١٩٠٠ ـ ٢٠٠٢)، فإن علم التأويل هو «فرع معرفي تقليدي يتعلق بفن فهم النصوص».

بأسلوب مبسط، تعدّ القراءة، بوصفها جزءاً من العملية التأويلية، عملية يستخلص فيها القارئ معنى دلالياً من قطعة من النص. أما نتيجة هذه العملية، التي تسمى «تقرير المعنى»، فهي محكومة بالعوامل الآتية:

- طبيعة القارئ (جملة المعارف السابقة، الجنس [ذكر/أنثى]، التجربة/الخبرة، الشخصية/الإحساس الأخلاقي/التطور، المعايير الاجتماعية ـ الأخلاقية الناظمة للمجتمع الذي يعيش فيه)؛
- (قصد) المؤلف؛
- طبيعة النص (سياق اللغة وآلياتها).

في كلّ مرة ينخرط فيها القارئ في عملية القراءة، تسهم هذه العوامل

في تقريرها. باختصار، يتصل تأويل القراءة القرآنية بدراسة نظريات التفسير وفهم القرآن، لا سيّما العلاقة بكيفية استخلاص المعنى ودور القارئ، والمؤلف (أو بصورة أكثر تحديداً قصد المؤلف)، والنص في هذه العلاقة الدينامية.

القصدية (النصية) (Textual) Intentionalism

نزعة تأويلية هيمنت على التفسير القرآني ما قبل الحديث وانتشرت على نطاق واسع لدى الفقهاء الذين يشتغلون ضمن نطاق أصول الفقه ما قبل الحديث. تمثّلت النزعة في التركيز على قصد المؤلف بوصفه موضوعاً للتفسير كله وقابليته للاكتشاف. أما الفرضية القائلة إن استخلاص المعنى يعتمد اعتماداً شديداً على جانب المؤلف وعلى الاعتقاد بقابلية اكتشاف قصده والوصول إليه فتعني تهميش دور طبيعة النص نفسه أو دور القارئ/ المفسّر في العملية الإجمالية لاستخلاص المعنى.

الشكلانية Formalism

الشكلانية نظرة لاتاريخية إلى طبيعة اللغة القرآنية، أسهمت مع نزعة «القصدية» التأويلية، في تطوير منهج ارتكز على افتراض طبيعة ثابتة ومستقرة لمعنى النص القرآني الكامن بمجمله في ذهن مبدعه. تعززت هذه النزعة وتوسعت لتشمل النبي عبر نشر ثم إضفاء القداسة على السنة المرتكزة على الحديث التي عُدت النقطة المرجعية النهائية في تقرير/ واستخلاص معنى النص القرآني.

الذاتانية الأخلاقية Ethical Subjectivism

ليس للصواب أو الخطأ/ الحسن أو القبيح معنى موضوعياً ويمكن لقيمة كل منها أن تتفاوت من شخص إلى آخر.

الموضوعانية الأخلاقية Ethical Objectivism

هنالك خصائص وسمات أو علاقات حقيقية في الأفعال تجعلها صائبة بغض النظر عن آراء الناس أو الوحي.

القيمة الأخلاقية تعني فقط ما يأمر به أو ينهى عنه الله. وفي تعابير أصول الفقه يترجم ذلك إلى رأي مفاده أن جميع القواعد الأخلاقية والفقهية والشرعية يجب أن تستمد في نهاية المطاف من أوامر الله ونواهيه.

الكفر والإيمان في المفهوم القرآني The Qur'anic Concept of Kufr and Iman

هنالك عدة مكونات للمعاني المتضمنة/ المتعلقة بالجذر/ك ف ر/، اعتماداً على استعماله القرآني، وهي:

٨ ـ الستر، أو التجاهل المتعمد، أو الجحود ـ معنى لغوي؛

٩ ـ موقف جاحد تجاه الرحمن وعصيان أوامره؛

١٠ ـ تكذيب الله ورسوله والرسالة السماوية؛

١١ ـ الكفر حين يستخدم مناقضاً للإيمان؛

١٢ ـ إنكار الإنسان لوجود الخالق كما يتمظهر في أفعال الغطرسة والتكبر والمشاكسة والافتراضات المسبقة؛

١٣ ـ الكفر المرتبط بالشرك (إشراك آلهة أخرى مع الله) كما مارسه المشركون في الجزيرة العربية؛

١٤ ـ الكفر بمعنى الضلال.

عمل بعض الباحثين (ومنهم والدمان) على اقتفاء التطور المتراكم لمعاني الجذر اللغوي/ك ف ر/: بدءاً من قدرته الكبيرة على «التكيف»، والمرور بتطور مثير بالتوافق مع تغير آراء النبي نفسه عن معارضيه ومناوئيه، مروراً بحقله الدلالي كونه تقرر أساساً بوصفه نقيض الجذر/أ م ن/(الذي استمدت منه كلمة إيمان بالطبع)، وصولاً إلى ارتباطه المتزايد بمفهوم الشرك، وأخيراً الإشارة إليه في سياق «مجموعة من الناس الذين يجب على المؤمنين قتالهم».

هنالك ثلاث نقاط أساسية في هذا السياق. أولاً، يفترض مفهوم الكفر مسبقاً الإيمان بالله. ثانياً، يمكن تطبيقه على أولئك الذين كذبوا بالله،

ورسوله، ورسالته، ومن ثم ضلوا سواء السبيل. ثالثاً، يشير القرآن أساساً إلى اليهود والمسيحيين بوصفهم من «أهل الكتاب»، لكن في عدة أمثلة (المائدة: ٥؛ البينة: ١؛ المائدة: ٥٧)، استخدم الجذر اللغوي/ك ف ر/ أيضاً.

يعتمد المفهوم القرآني للمسلم/ الكافر على انقسام دلالي واضح إلى حدٍّ ما. لكن المسلمين غيروا فيما بعد طبيعة جدلية المسلم/ الكافر وأدخلوا عنصراً إضافياً، هو مفهوم «مرتكب الكبيرة» أو الفاسق. على سبيل المثال، عَدّ الخوارج أولئك المسلمين الذين لم يؤيدوا وجهة نظرهم في الإسلام من الفاسقين والكفار. أما المرجئة فقد عدوا الفاسقين مسلمين، بينما وضعهم المعتزلة في فئة خاصة. من الجدير بالذكر أن مفاهيم الفسق والكفر والنفاق مرتبطة ارتباطاً وثيقاً. وفي الحقيقة، يعد الفسق والنفاق من أنماط الكفر.

الجهاد Jihad

يرتبط مفهوم «الجهاد» في فكر المسلمين التقدميين ـ الذي خضع لجدل حادّ وتعرض مراراً لسوء الفهم ـ ارتباطاً وثيقاً بمفهوم «الاجتهاد» المتصل به عبر الجذر اللغوي. وفي الحقيقة، فإن من المكونات الجوهرية لفكر المسلمين التقدميين كما يؤكد ممثلوهم «جهادهم» في سبيل «طرد شياطيننا الداخلية وجلب العدالة إلى العالم عموماً عبر الانخراط في تفسير تقدمي ونقدي للإسلام [الاجتهاد]». وعبر دعم هذا الرأي ومساندته وتبنيه، يأمل المسلمون التقدميون بتغيير الخطابات الراهنة حول الجهاد من الاندماج في المصفوفات التحليلية والمفهومية الجيوسياسية والأمنية ـ الإرهابية، إلى نضال فكري وأخلاقي داخلي وجهاد لا عنفي أساساً ومقاومة للقوى التي تناقض نظرتهم الإجمالية إلى العالم.

الثورة التقانية The Technicalist Revolution

«ثورة» حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، طور في أثنائها مفكرون رومانتيكيون أوروبيون، «استراتيجيات للقراءة مصممة لتأخذ بالاعتبار إحساساً حديثاً جديداً بالزمن أو مصاحباً لإيقاعه» أصبح لأول مرة

في التاريخ مدركاً بطريقة واعية «وشاعراً بالتمايز بين الزمنية الطبيعية والتاريخية والثقافية العابرة» أو التغيير. مهدت هذه المفهمة الجديدة للزمن لظهور أنماط فكرية جديدة وطرق للتفكير بموضوعات مثل طبيعة ودراسة التاريخ/ الماضي، والعامل البشري، والدين، وتفسير النصوص المقدسة.

كان لهذا الإحساس الجديد بالزمن، الذي لم يظهر بوضوح في تفكير وكتابات المفكرين/ الكتّاب في عصر ما قبل الثورة التقانية، مضامين بالغة الأهمية فيما يتعلق بإدراك البشر للماضي والتاريخ والحديث عنهما. على سبيل المثال، كان من المعتقد أن الإحساس ما قبل الحديث بالزمن هو عالم قائم على الاتساق وعلى كتلة جامدة متراصة. وأولئك الذين عاشوا في أثناء العصور الوسطى لم يدركوا، ومن ثمّ لم يميزوا بين الزمن الطبيعي أو التاريخي أو الثقافي. وبذلك، لم يختبروا «الإيقاع المتناغم المصاحب للعصر التقاني». وعدوا الماضي نهائياً وثابتاً «وحاضراً إلى الأبد» في الحاضر. كان لحضور الماضي في الحاضر، وفرضه وتفضيله عليه، وظيفة مهمة في تأمين «الذاكرة الثقافية بوصفها مصدراً كامناً لسلطة الحاضر المرجعية». وبدأ يُنظر إلى التاريخ والانخراط في كتابة التاريخ بوصفه فعلاً استرجاعياً واستردادياً بسيطاً.

الفلسفة الرومانتيكية Romantic Philosophy

طورت الفلسفة الرومانتيكية مقاربة فريدة لتفسير الدين والنصوص المقدسة. وخلافاً لتراث التنوير الأوروبي و«نقده الأسمى»، لم يعدّ الفكر/ الفلسفة الرومانتيكية الدين بقية عديمة النفع، أو لاعقلانية، أو خطرة من بقايا العصور ما قبل الحديثة، لكن أفضل وصف للعلاقة به هو «التراصف النقدي مع تراث يمكّن وينشط ويقوي». هذه العلاقة هي «مشروع للمصالحة مع الزمنية العابرة» التي يمكن تسميتها بالعلمنة.

من الملامح المهمة الأخرى للفكر الرومانتيكي إذاً «علمنة» أساليب التفكير اللاهوتية الموروثة وتشغيل الدراسة التاريخية العلمانية للكتب المقدسة. لا يرتبط تعبير العلمنة هنا بمعناه المعاصر المغالي في مدلوله السياسي من حيث فصل الدين عن المؤسسات المجتمعية، بل يشير إلى «حساسية حادة للسياق التاريخي» التي جلبها نهوض الثورة التقانية في

أوروبا في القرن السادس عشر. بكلمات أخرى، يشير تعبير «علمنة» هنا إلى نمط من العملية الشاملة لوضع الكتب والكتابات الدينية في السياق وأنسنتها. ومن ثمّ، تشير مقاربة الرومانتيكية هذه للدين والنصوص المقدسة في دلالاتها إلى «انتقال من اللاهوت إلى التأويل الثقافي والأنثروبولوجي» وتحول شامل من «الحقائق اللاهوتية الأبدية إلى التاريخانية».

المقاربة المنهجية، الموضوعية ـ الكلية، والتوثيقية ـ الاستقرائية

The Systematic, Thematicoholistic and Corroborative, Inductive Approach

مقاربة لتفسير المحتوى القرآني لا تكتفي بالاعتماد على الرؤى المنبثقة من المبحث الإسلامي التقليدي الذي يشار إليه باسم «المناسبة» (التسلسل المفهومي والسياقي في القرآن)، أو الاستقراء فقط، بل على فقه اللغة النصي الحديث الذي يمكن القارئ من اكتشاف الترابط النصي في القرآن، والتعاقبية المتسلسلة، والتقدم. يعرف هذا بالأسلوب الموضوعي في التفسير، الذي يجمع الآيات المتصلة كلها من سور القرآن جميعاً ويحلّل علاقاتها الاتصالية المتبادلة قبل التوصل إلى نتيجة. لا تعتمد هذه المقاربة لفهم النظرة القرآنية إلى العالم على حقيقة أن محتوى القرآن في زمن جمعه لم يكن مرتباً وفقاً للتسلسل الزمني أو وفقاً للمحتوى؛ إذ إن المفاهيم والأفكار والدروس المعنوية والأخلاقية المستخلصة منه موزعة ومتفرقة في مختلف السور. يمكن جعل هذا الغياب للارتباط الداخلي الواضح في النص القرآني أكثر منطقية وقابلية للفهم، كما يؤكّد المنظرون من المسلمين التقدميين، إذا تذكرنا الطبيعة الجدلية لرسالته والإطار الزمني الذي تنزل فيه، والتوكيد على أن الوحي كان ملائماً، كما ساد الاعتقاد، للثقافة الشفاهية المرتكَز للأعراب. وبدورها، مارست هذه العوامل كما هو معتقد تأثيراً قوياً في شخصية الخطاب القرآني وطبيعته ومحتواه بوصفه شفاهياً في الجوهر، وغير مترابط، و«يحفز التفكير الخطي». بسبب هذا الافتقار الظاهر إلى العلاقة المتبادلة بين مختلف الأجزاء القرآنية تصبح المقاربة الموضوعية ـ الكلية، والتوثيقية ـ الاستقرائية ضرورة لا بد منها.

فضلاً عن ذلك، تستند هذه المقاربة إلى فرضية تقول: إن الفهم

الصحيح لأيّ مفهوم قرآني لا يكتسب إلا إذا تم تحليل الآيات القرآنية ذات الصلة التي تتناول ذلك المفهوم كلها، ثم تجميعها ضمن الإطار الأوسع لتفسيره بواسطة الاستقراء. تسمّى هذه الطريقة الأسلوب الموضوعي (المعتمد على الموضوع) أو المنهجي للتفسير. ووفقاً لهذا الرأي، يدرك النص بوصفه شبيهاً بشبكة تتناسج فيها الأفكار وتتمثل مهمة القراءة في كشف «الثابت الكلي» عبر المقاربتين الموضوعية والاستقرائية. أما الكشف النهائي عن الثابت الكلي فيمثل بدوره هدف أو غرض عملية القراءة/ التفسير. يدرك المسلمون التقدميون الحاجة إلى نظرية تأويلية لتجاوز تفحص «مناسبات» النصوص المعزولة إلى واحدة تستقصي أسباب نزول القرآن برمته.

المقاربة المرتكزة إلى القصد لتفسير القرآن Aim-based Purposive Approach to the Qur'an

مقاربة تعتمد على افتراض تأويلي أوسع يؤكد أن الخطاب القرآني، بطبيعته الحقيقية وشخصيته الفعلية، يسعى إلى تمييز/والوصول إلى قصد أساسي على شكل قيم أخلاقية ـ دينية معينة تعد مبادئ جوهرية للنظرة القرآنية إلى العالم. الإنسان هو هدف وغرض الواجبات والقوانين والتشريعات، التي أدخلتها مختلف الديانات بغرض إقامة حياة اجتماعية متناغمة بين شعوب العالم.

الطبيعة الهادفة المرتكزة على المقاصد للخطاب القرآني متجذّرة في محتواه الفعلي، لا سيّما قصصه التاريخية، التي تشكل غالبية محتوى الوحي. وبذلك، فإن مهمة القارئ المعاصر هي «البحث عن/ واستعادة المخاطب الأصلي بالنص القرآني، إلى جانب رسالته وقصده الأصليين».

ومن ثمّ، تتجذّر المقاربات المرتكزة على المقاصد لتفسير القرآن التي يتبناها المسلمون التقدميون في الإطار التفسيري الأوسع الذي يعد تسهيل المصلحة العامة الهدف النهائي للنصوص الدينية. لذلك، ووفقاً لهذه المقاربة، تصبح المصلحة، خلافاً للطريقة التي فهمت فيها وطبقت في الفقه الإسلامي في العصور ما قبل الحديثة، أعلى المبادئ التأويلية الناظمة. وفي هذا السياق، يؤكد المسلمون التقدميون أن القصد العام من

الفقه الإسلامي هو خدمة المصلحة العامة للناس، وتجري مفهمة ذلك بواسطة بعض الأهداف الأخلاقية المعينة مثل العدالة والصلاح والفضيلة. وبحسب هذا الرأي، تصبح القيم الأخلاقية أو المعنوية ذاتها مشروطة بقدرتها على خدمة مصالح الناس أو تعد باطلة؛ إذ إن قصد الفقه الإسلامي هو تسهيل تطبيق الكرامة والعدالة، وحين يفشل في القيام بذلك يجب إعادة تفسيره، أو تعديله، أو التخلي عنه، من أجل تحقيق هذا الهدف؛ فالبشر الذين يحملون روح الله، لهم الأولوية على الفقه.

قوى القلدنة Traditionalization Forces

أدى انتصار قوى «القلدنة» إلى ظهور منهج خاص لأصول الفقه في القرن الثالث الهجري. ونتيجةً لقوى «القلدنة» هذه، تحولت مبادئ الموضوعية الأخلاقية المتأصلة في القرآن إلى إرادوية أخلاقية (لا تفهم المفاهيم الأخلاقية إلا بالإرادة الإلهية) وتقليدوية (لا يمكن للبشر أبداً معرفة ما هو صائب/حسن أخلاقياً بالعقل المستقل، بل بالوحي والمصادر المستمدة من الوحي)، ومن ثمّ إلى تغيّر الطبيعة الإبستمولوجية ـ المنهجية للقرآن والسنة كليهما. فضلاً عن ذلك، كانت أهم مبادئ التأويل النصي في العصر ما قبل الحديث تعني أيضاً أن «على الوحي أن يعدل بوضوح الأخلاق والإبستمولوجيا (المعرفة). . .»، ومن ثمّ «لا يمكن وجود معرفة أخلاقية قبل/أو دون الوحي». باختصار، همشت قوى القلدنة، إبستمولوجياً ومنهجياً وتأويلياً، العقل ونظريات التفسير العقلية المرتكز في النظرية الفقهية، وشجعت فكرة تأسيس مفهوم العلم على نصوص القرآن والحديث وتقييده في إطارها وحدها.

المراجـع

١ ـ العربية

ابن الأثير. **جامع الأصول**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٩.

ابن الجوزي، أبو الفرج. **أحكام النساء**. تحقيق عبد المجيد طعمة. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٧.

ابن حبان. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، تحقيق الشيخ أرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

ابن عبد السلام، العز. **القواعد الكبرى**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق محمد زهري النجار. بيروت: [د. ن.]، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م.

أبو زهرة، محمد. **ابن حنبل: حياته وعصره**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥.

ـــــ . **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن**. ط ٥. بيروت؛ القاهرة: دراسات أدبية، ١٩٩٨.

الألمعي، زاهر عواض. **دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٤.

إمام، محمد كمال الدين. **الدليل الإرشادي إلى مقاصد الشريعة الإسلامية**. لندن: مركز المقاصد للبحوث، ٢٠٠٦.

أنور، حافظ محمد. «ولاية المرأة في الفقه الإسلامي.» (أطروحة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الإمام سعود الإسلامية، دار بالانسية، ١٩٩٩).

البسام، أ. **علماء نجد خلال ثمانية قرون**. الرياض: دار العزيمة، [د. ت.].

البصري، محمد بن علي بن الطيب. **المعتمد في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

بن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب؟**. تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨.

الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**. لندن: دار الساقي، ٢٠٠٤.

الجصاص. أبو بكر. **أحكام القرآن**. ج ١. تحقيق عبد الرحمن محمد. القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٢٨.

ـــــ. **أصول الجصاص: الفصول في الأصول**. تحقيق م. تيمور. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

الجزائري، طاهر. **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥.

حبش، محمد. «احتكار الخلاص.» **تشرين الأسبوعي**: ٣١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.

ـــــ. «نحو التسهيل الأيديولوجي للحوار بين الأديان.» **تشرين الأسبوعي**: ٢٧ أيار/مايو ٢٠٠١.

الحجوي، محمد بن حسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

الحسن، خليفة بابكر. **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**. القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٧.

الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٩.

الدويش، أحمد بن عبد الرزاق (محقق). **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**. الرياض، مكتبة المعارف، ٢٠٠٢.

الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. هيرندن: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**. القاهرة: [الخانجي]، ١٩٦٠.

السليماني، عبد السلام. **الاجتهاد في الفقه الإسلامي**. الرباط: وزارة الأوقاف، ١٩٩٦.

العسقلاني، ابن حجر. **الإصابة في تمييز الصحابة**. ج ٨. القاهرة: مكتبة الدراسة الإسلامية، دار النهضة، [د. ت.].

ـــــ. **هدي الساري، مقدمة فتح الباري**. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، ١٩٢٨.

الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**. ط ١٣. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

الغماري، عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني. **توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية**. تحرير صفوت جودة أحمد. القاهرة: مكتبة القاهرة، ٢٠٠٢.

ـــــ. **درء الضعف عن حديث من عشق فعف**. تحرير عياض الغاوي. القاهرة: دار الإمام الترمذي، ١٩٩٦.

صحيح البخاري. ج ٩. ترجمة م. م. خان. لاهور: كازي، ١٩٧٩.

الصدر، محمد باقر. **المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم**. بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

الطبري، ابن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

القاسمي، جمال الدين. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٣٥.

ـــــ. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**. بيروت: دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٩.

القحطاني، محمد بن سالم. **الولاء والبراء وفقاً لعقيدة السلف**. لندن: الفردوس، ١٩٩٩.

الكتاني، محمد بن جعفر. **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

المجدوب، م. **علماء ومفكرون عرفتهم: الجزء الأول**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٠.

الميمني، و. **قاعدة الذرائع**. جدة: دار المجتمع، ٢٠٠٠.

٢ ـ الأجنبية

Abbott, N. *Studies in Arabic Literary Papyri, Quranic Commentary and Tradition, Vol. 2. Chicago: Universiry of Chicago, 1967.*

Abd-Allah, U. F. «Malik's Concept of 'Amal in the Light of Maliki Legal Theory.» (Ph D. Thesis, University of Chicago, 1978).

'Abd Al-Jabbar, Al-Qadi. *Al-Mughni.* Vol. 16. Edited by Taha Husayn. Cairo.

Abd Al Wahhab, M. *Kitab Al-Tawhid.* < http://islarnicweb.com/beliefslcreed/abdulwahab >.

Abdul Aziz, A., Abu-Nimer, M., and Sharify-Funk, M. *Contemporary Islam Dynamic Not Static.* New York: Routledge, 2006.

Abdul-Raof, H. «Conceptual and Textual Chaining in Qur'anic Discourse.» *Journal of Qur'anic Studies*: vol. 5, no. 2, 2003. pp. 72-94.

Abrahamov, C. *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Abu Dawud, S. *Sunnan.* < http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/abudawud/index.htm >.

Abu Rabi', I. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought.* Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2006.

_____. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Arab World.* Albany, NY: SUNY, 1996.

Abu Sayf, A. *The Choice of Every Woman.* Edited by Abdul Ahad. Lahore: Darussalam, 2004.

Abu Zayd, H. N. «The Nexus of Theory and Practice.» In: *The New Voices of Islam Rethinking Politics and Modernity, A Reader.* Edited by M. Kamvara. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

_____. *Politik und Islam: Kritik des Religiosen Diskurses.* Translated by Cherifa Magdi. Frankfurt: Dipa-Verlag, 1996.

_____. *Reformation of Islamic Thought-A Historical Analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

_____. *Re-thinking the Qur'an-Towards a Humanistic Hermeneutic.* Utrecht: Humanities University Press, 2004.

Achrati, A. «Arabic, Qur'anic Speech and Postmodern Language: What the Qur'an Simply Says.» *Arabica*: vol. 54, no. 2, 2008, pp. 161-203.

Adnan, G. *Women and the Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women Related Verses.* Goettingen: Sura Al-Nisa'a, 2004.

Afsaruddin, A. *First Muslims-History and Memory.* Oxford: Oneworld, 2007.

Ahmad, A. «The Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Takhrij al-Furu ala al-Usul Literature.» (Ph D. Thesis, Harvard University, 2005).

Ahmed, I. «The Significance of Sunnah and Hadith and Their Early Documentation.» (Ph D. Thesis, Edinburgh University, 1974).

Ahmed, L. *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Ahmed, R. «Qur'anic Exegesis and the Classical Tafsir.» In: E. Karic, *Kur'an u Savremenon Dobu, (Qur'an in Contemporary Times)*. El-Kalem: Bosanski Kulturni Centar, 1997.

Al-Albanee, N. *The Hadith is Proof Itself in Belief & Laws*. Calgary: A Daar of Islamic Heritage, 1995.

_____. *The Principals of Salafee Methodology: An Islamic Manual For Reform*. Toronto: T.R.O.L.D., 2003.

_____. «Responding to Salaams of the Jews and the Christians.» < http://www.bakkah.-net >.

Algar, H. *Wahhabism: A Critical Essay*. New York: Islamic Publications International, 2002.

Al-'Ali, I. M. *Muhammad Nasir Al-Din al-Albani: Muhaddith al'asr wa nasir alsunna*. Damascus: Dar al Qal'a, 2001.

Ali, K. *Marriage and Islam in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

_____. «Money, Sex and Power: The Contractual Nature of Marriage in Islamic Jurisprudence of the Formative Period.» (Ph D. Thesis, Duke University, 2002).

_____. «Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagememt with Marriage and Divorce Law.» *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism*. Edited by O. Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

_____. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.

Ali, Y. *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*. 2nd ed. New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988.

Ali Ahmad Sa'id Isbir, A., «Reflections on the Manifestations of Intellectual Backwardness in Arab Society.» In: «The Unpredictability of the PastTurath and Hermeneutics.» Edited by I. Mansoor. (Ph D. Thesis, University of California, 2000).

Amirpour, K. *Die Entpolitisierung des Islam: Abdolkarim Sorushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*. Wurzburg: Eron Verlag, 1999.

Ansari, Z. I. «Islamic Juristic Terminology before Shafi'i: A Semantical Analysis with Special Reference to Kufa.» *Arabica*: vol. 14, 1972.

_____ and Ahmad, K. «An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on al-Radd 'al-Siyar al-Awza'i.» In: *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi*. Leicester: The Islamic Foundation, 1979.

Arafat, W. N. «New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina.» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1976.

Arkoun, M. «Introduction: An Assessment of and Perspectives on the Study of the Qur'an.» In: *Formation of the Classical Islamic World*. Vol. 24. Edited by I. Conrad. Ashgate, 2001.

_____. *Rethinking Islam-Common Questions, Uncommon Answers*. Translated by R. D. Lee. Boulder: CO. Westview Press, 1994.

_____. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2002.

Armstrong, K. *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam*. London: Victor Gollancz, 1991.

Asad, T. *The Idea of Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series, Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, March 1986.

Asani, A. «On Pluralism, Intolerance and the Qur'an.» *The American Scholar*, vol. 72, no. 1, Winter 2002.

Ash-Shahawi, M. *Marital Discourse: Causes and Cures*. Houston, TX: Dar-ussalaam Publishers, 2004.

Ashraf, Mohamad. *Islam and Gender Justice*. New Delhi: Kalpaz Publications, 2005.

Al-Atharee, F. *Clarification that the Ahlul-Hadeeth are the Saved Sect and Victorius Group*. Toronto: T.R.O.I. D., 2003.

At-Tabari, I. J. *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Edited by. M. J. de Goeje [et al.]. Leiden: Brill Press, 1879-1901.

Al-Attar, M. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York: Routledge, 2010.

Attia, G. E. *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law*. 2nd ed. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.

Auda,Y. *Maqasid Al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIT, 2008.

Al-Awa, S. *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. New York: Routledge, 2006.

Azam, H. «Sexual Violence in Maliki Legal Ideology-From Discursive Foundations to Classical Articulation.» (Ph D. Thesis, Duke University, 2007).

Al-Azami, M. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Riyadh: King Saud University, 1985.

_____. *Studies in Early Hadith Literature*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1968.

_____. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Selangor: Islamic Book Trust, 2002.

Al-Azmeh, A. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm, 1986.

_____. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

_____. «The Muslim Canon from late Amiquity to the Era of Modernism.» In: *Canonization and Decanonization*. Edited by A. van der Kooij and K.van der Toorn. Leiden: E. J. Brill, 1998.

_____ . «Orthodoxy and Hanbalite Fideism.» *Arabica*: vol. 35, no. 3, 1988, pp. 253-267.

Baker, W. W. *More in Common Than You Think (Al-Mushtarak Akthar Mimma ta'taqid)*. Translated by M. Abu al-Sharaf. Damascus: Defenders Publications, 2002.

Bamyeh, M. «Hermeneutics against Instrumental Reason: National and Post National Islam in the 20th Century.» *Third World Quarterly*: vol. 29, no. 3, 2008, pp. 555-574.

Barlas, A. *Believing Women in Islam-Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2004.

Baz, B. *A Statement and Clarification of Al-Salafiyyah: Concepts and Principals*.Translated by M. Mohar Ali. Ipswich: Jam'iat Ihyaa Minhaaj Al-Sunna, 2000.

Beck, E. *Die Gestalt des Abrabam am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads: Analyse von Sure 2*. Paris: Le Museon, 1952.

Benhabib, Sh. *Situating the Self-Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

Berg, H. (ed). *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: E. J. Brill, 2003.

Bramsen, D. «Divine Law and Human Understanding: Interpreting Shari'a within Institutions of Ifta'a and Qada'a in Saudi Arabia.» (MA Thesis, Kobenhavns Universitet, 2007).

Brown, D. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Boulatta, I. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996.

Chaumont, E. «Al-Salaf wa'l-Khalaf'.» In: *Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1954-2003.

Conrad, I., (ed). *Formation of the Classical Islamic World*. Vol. 24. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2004.

Cooke, M. «Deploying the 'Muslimwoman'.» *Journal of Feminist Studies in Religion*: vol. 24, no. 1, 2008, pp. 91-119.

Dahlen, A. *Islamic Law, Epistemology and Modernity-Legal Philosophy in Contemporary Iran*. New York: Routledge, 2003.

Dickinson, E. *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim Al-Razi*. Leiden: E. J. Brill, 2001.

Donner, F. M. «From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community.» *Al-Abhath*: nos. 50-51, 2002-2003, pp. 9-53.

_____ . *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam*. Cambridge, MA; London: Belknap Press, 2010.

Draz, M. *The Moral World of the Qur'an*. London: I. B. Taurus, 2008.

Duderija, A. «Identifying Factors Determining Religious Identity Constructions among Western Born Muslims: Towards a Theoretical Framework.» *Journal of Muslim Minority Affairs*: vol. 28, no. 3, 2008, pp. 371-400.

_____. «The Evolution in the Canonical Sunni Hadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Hadith during the Formative Period of Islamic Thought as Based on Recent Western Scholarship.» *Arab Law Quarterly*: vol. 23, no. 4, 2009, pp. 1-27.

_____. «The Evolution in the Concept of Sunnah during the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of an Authentic Hadith as Based on Recent Western Scholarship.» Peer-reviewed conference paper, unpublished.

_____. «Toward a Methodology of the Nature and the Scope of the Concept of Sunnah.» *Arab Law Quarterly*: vol. 21, no. 3, 2007, pp. 269-280.

Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law-The Qur'an, the Muwatta and Madinian 'Amal*. New York: Routledge, Curzon, 2002.

_____. *The Role of the Reader; Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: University of Indiana Press, 1979.

Eickelman, F., and J. Piscatory. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Emon, A. N. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. «Towards a Natural Law Theory in Islamic Law: Muslim Juristic Debates on Reason as a Source of Obligation.» *JINEL*: vol. 3, no. 1, 2003, pp. 1-51.

Encyclopedia of Islam. Leiden: E. J. Brill, 1954-2003.

Esack, F. «Contemporary Democracy and Human Rights Project for Muslim Societies.» In: *Contemporary Islam-Dynamic not Static*. Edited by Abdul Aziz Said, M. Abu Nimer, and M. Sharify-Fumk. London; New York: Routledge, 2006.

_____. «Islam and Gender Justice: Beyond Apologia.» In: *The Justice Men Owe To Women; Positive Resources from World Religions*. Edited by J. Raines and D. Maguire. New York: Suny Press, 2000.

_____. *Qur'an, Liberation and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.

_____. «Qur'anic Hermeneutics: Prospects and Problems.» *The Muslim World*: vol. 83, no. 2, 1993, pp. 118-141.

Esposito, J., and D. Mogahed. *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. Gallup Press, 2008.

El-Fadl, K. *Conftrence of the Books-The Search for Beauty in Islam*. Lanham, MD: University of America Press, 2001.

_____. *The Great Theft-Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper Collins, 2005.

_____. «The Place of Ethical Obligations in Islamic Law.» 4 *UCLAJ Islamic and Near ELI*: 2005, pp. 1-40.

_____. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.

_____. *Speaking in God's Name-Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2003.

_____. «The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam.» In: *Progressive Muslims*. Edited by O. Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

Al-Faruqi, L. *Women, Muslim Society and Islam*. Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1991.

Fasolt, C. *The Limits of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

Ferguson, D. S. *Biblical Hermeneutics; An Introduction*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1986.

Fish, S. *Is There a Text in This Class?; The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Fletcher, M. «How Can We Understand Islamic Law Today?.» *Journal of Islam and Islamo-Christian Relations*: vol. 17, no. 2, April 2006, pp. 159-172.

Friedmann, Y. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Gadamer, H. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.

Gaebel, M. *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das philosophische und politische Denken Muhammad Abid Gabiris*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995.

Gelder, G. *Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*. Leiden: E. J. Brill, 1982.

Giddens, A. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Goldziher, I. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Neudruck, 1952.

_____. *Die Zahiriten-Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig: Schultze, 1884.

_____. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by A. and R. Hamori. Princeton NJ: Princeton University Press, 1981.

_____. *Muslim Studies*. Vol. II. Translated by Barber and Stern George. London: Allen & Unwin ltd., 1971.

Graham, W. A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam-A Reconsideration of the Sources, with Special References to the Divine Saying or Hadith Qudsi*. Mouton: Hague, 1977.

Guenther, S. «Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issues of Categories and Methodologies.» *Br. j. Middle Eastern Studies*: vol. 32, no. 1, 2005, pp. 75-98.

Guraya, M. «The Concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas.» (Unpublished Ph D. thesis, McGill University, 1969).

Al-Haddaadee, A. Y. *The Book of Forthy Hadith Regarding the Madhhab of the Salaf.* Translated byAbu Khadeejah Abdul-Waheed. Birmingham: MinhajAs-Sunnah Publications, 2005.

Haddad, G. F. *Albani and his Friends-A Concise Guide to the Salafi Movement.* Aqsa Publications, 2004.

_____. < http://www.abc.se/-m9783/n/sdb_e.html >.

Al-Hajjaj, I. M. *Sahih.* < http://www.muslimaccess.com/sunnah/hadeeth/muslim/index.htm >.

Hakim, A. «Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet Sunnat 'Umar and Sunnat Muhammad.» In: *Method and Theory in the Study of Islamic Origins.* Edited by H. Berg. Leiden: E. J. Brill, 2003.

Hallaq, W. «The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo Problem.» *Studia Islamica*: 1999, pp. 75-90.

_____. *A History of Islamic Legal Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hanafi, H. *Islam in the Modern World.* Vols. I and II. Cairo: Dar ul-Kebaa, 2000.

Hasan, A. *Early Development of Islamic Jurisprudence.* Islamabad, 1970.

Al-Hashimi, M. A. *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Woman as Defined in the Qur'an and the Sunna.* Translated by N. Al-Khattab. Riyadh: International Islamic Publishing House, 2005.

Haykel, B. «On the Nature of Salafi Thought and Action.» In: *Global Salafism: Islam's New Religious Movement.* Edited by R. Meijer. New York: Columbia University Press, 2009.

Haywood, J. «Al-Suyuti.» In: *Encyclopedia of Islam.* Leiden: E. J. Brill, 1954-2003.

Al-Hibri, A. An Introduction to Muslim Women's Rights Gisela Webb, ed., Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America. Syracuse: Syracuse University Press, 2002, pp. 51-72, 53.

Hodgson, M. *The Venture of Islam,* 3 *Volumes.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Hourani, G. «Ethical Presuppositions of the Qur'an.» *Muslim World*: vol. 70, January 1980.

Hoyland, R. (ed.). *Muslims and Others in Early Islamic Society.* Ashgate: Variorum, 2004.

Hussein, F.»The Ideal and Contexrual Realities of Muslim Women.» In: *Muslim Women*. Edited by F. Hussein. London: St. Martin Press, 1984.

_____. (ed.). *Muslim Women*. London: St. Martin Press, 1984.

Ibn Baz, A. *The Obligation of Acting Upon the Sunnah of the Messenger and The Unbelief of those Who Reject It*. Translated by Abu Talhah Dawood. Birmingham: Minhaj As-Sunnah Publications. 2004.

_____. *Statement and Clarification of Al-Salafiyyah: Concept and Principles*. Translated by M. M. Ali and J. Ihyaa. Riyadh: Minhaj Al-Sunnah, 1996.

_____, M. Al-Uthaymeen and M. Al-Madkhalee. *Three Essays on the Obligation of Veiling*. Translated by Abu Maryam Ismaeel Alarcon. Toromo: Al-Ibaanah Book Publishing, 2003.

Ibn Ismail, Muhammad Ibn Ahmed. *The Veil-Evidence of Niqab*. Translated by Abdallah Elaceri. London: Al-Firdous, 2009.

Iqbal, M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Kazi Publications, 1999.

Islahi, *A Juristic Differences and How to Resolve Them in an Islamic State*. Translated by S. A. Rauf. Lahore: Islamic Publications, 1986.

Ismail, M. *The Hijab Why?*. <http://www.saaid.net>. accessed May 25, 2009.

Izutsu, T. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Montreal: McGill University Press, 1965.

_____. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 2002.

_____. *God and Man in the Qur'an: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Jackson, Sh. «Fiction and Formalism: Towards a Functional Analysis of Usul AlFiqh.» In: B. Weiss. *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden: Brill, 2002.

_____. «From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence.» *International Journal of Middle Eastern Studies*: no. 25, 1993, pp. 71-90.

_____. *Islamic Law and the State-The Constitutional Jurisprudence of Shihab alDin al-Qarafi*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

_____. Literalism, Empiricism, and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al-Shari. 2006 Mitch.St.L.Rev: 1469-1486.

_____. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam (Abu Hamid AlGhazali's Faysal al-Tafriqa Bayna ai-islam wa al-Zandaqa)*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. «Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in the Postformative Theory: Mutlaq and 'Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi.» *Islamic Law and Society*, vol. 3, no. 2, 1996, pp. 165-192.

Johnstone, D. L. «Maqasid al-Shari 'ah: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights.» *Die Welt des Islams*: vol. 47, no. 2, 2007, pp. 149-187.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition-Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kadivar, M. «The Principles of Compatibility of Islam and Modernity.» <http://www.irri-kiib.be/speechnotes/04/islam-modern-04/Kadivar-EN.htm>.

Kamali, H. M. *Hadith Methodology-Authenticity, Compilation, Classification and Criticism of Hadith*. Malaysia: Ilmiah Publishers, 2002.

_____. «Istihsan and the Renewal of Islamic Law.» <http://www.google.com.au/search?hl=en&rlz=1T4IRFA_enAU319AU321&q=madhahib+istihsan&aq=f&aqi=&aql=&oq=>.

_____. «Methodological Issues in Islamic Jurisprudence.» *Arab Law Quarterly*: vol. 11, no. 1, 1996, pp. 3-33.

_____. *The Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kamaruddin, A. «Nasiruddin Al-Albani on Muslim Sahih: A Critical Study of his Method.» *Islamic Law and Society*: vol. 11, no. 2, 2004.

_____. «The Reliability of Hadith-Transmission: A Re-examination of Hadith Critical Methods.» (Ph D. thesis. Friedrich-Wilhelms Universitaet, Bonn, 2005).

Kamvara, M. (ed.). *The New Voices of Islam-Rethinking Politics and Modernity: A Reader*. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

Karamustafa, A. «A Civilisational Project in Progress.» In: *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism*. Edited by O. Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

Kassis, H. E. *A Concordance of the Qur'an*. Berkley: University of California Press, 1983.

Keller, Nuh Ha Mim, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/bida.htm>. accessed October 10, 2010.

Kister, M. J. «The Massacre of the Banu Quraiza: A Re-examination of a Tradition.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 8, 1968, pp. 61-96.

Koselleck, K. *The Practice of Conceptual History-Timing History, Spacing Concepts*. Translated by T. S. Presner [et al.]. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

Kurzman, C. (ed.). *Liberal Islam-A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. (ed.). *Modernist Islam, 1840-1940:A Source-Book*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lauziere, H. «The Construction of Salafiyya: Considering Salafism from the Perspective of Conceptual History.» *Int. J. Middle East Studies*: vol. 42, 2010, pp. 369-389.

Lecker, M. *The 'Constitution of Medina': Muhammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: The Darwin Press, 2004.

Mabrook, A. «A New Historical Discussion in Islam.» In: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Edited by I. M. Abu Rabi'. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2006.

Al-Madanee, A. *A History of the Ahlul-Hadeeth-A Study of the Saved Sect and that it is the People of Hadeeth*. Translated by Aboo 'Ubaidah ibn Basheer. Birmingham: Salafi Publications, 2005.

Madelung, W. *The Succession to Muhammad*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Al-Madkhalee, R. *The Methodology of Ahlus-Sunnah Wal-Jamaa'ah on Criticising Individuals, Books and Groups*. Translated by Abu Maryam Isma'eel. Alacron: Al-Ibaanah Publishing, 2005.

_____. *The Status of the People of Hadeeth (the Ahlul-Hadeeth): Their Feats and Praise Worthy Effects in the Religion*. Translated by Abu Hakeem Bilal Davis. UK: Salafi Publications, 2003.

Maghen, Z. «The Interaction between Islamic Law and Non-Muslims.» *Islamic Law and Society*: vol. 10, no. 2, 2003, pp. 267-275.

Mahmood, M. *How to Protect Yourself from the Fitnah of Women*. Translated by Taalib ibn Tyson al Britaanee, 2009.

Mahmood, S. «Secularism, Hermeneutics, Empire: The Politics of Islamic Reformation.» *Public Culture*: vol. 18, no. 2, 2006, pp. 323-347.

Malti-Douglas, F. *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in AraboIslamic Writing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Mamdani, M. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Book, 2004.

Mansoor, I. «The Unpredictability of the Past-Turath and Hermeneurics.» (Ph D. Thesis, University of California, 2000).

Masud, M. Kh. «Islamic Modernism.» In: *Islam and Modernity-Key Issues and Debates*. Edited by M. Kh. Masud, A. Salvatore and M. Bruinessen. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

Mathnee, M. «Critical Reading of Fazrul Rahman's Islamic Methodology in Histoty.» (M. A. Thesis, University of Cape Town, 2005).

McAuliffe, J. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. «Text and Textuality: Q.3:7 as a Point of Intetsection.» In: *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Edited by I. Boullata. London: Curzon Press, 2000.

Melchert, C. «Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings.» *Studia Islamica*, no. 91, 2000, pp. 5-22.

_____. *The Formation ofthe Sunni Schools of Law in the 9th-10th Centuries*. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Mernissi, F. *Beyond the Veil-Male-Female DynamicS in a Modern Muslim Society*. Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company, 1975.

_____. The *Veil and the Male Elite-A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Cambridge, MA: Perseus Books, 1991.

Mir, M. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur I-Qur'an*. Plainfield, IN: American Trust Publication, 1986.

Mir-Hosseini, Z. «The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform.» *Hawwa*: vol. 1, no. 1, 2003, pp. 1-29.

Miraly, M. N. «The Ethic of Pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina.» (M. A. Thesis, McGill University, 2006).

Moosa, E. «The Debts and Burdens of Critical Islam.» In: *Progressive Muslims-On Gender, Justice and Pluralism*. Edited by O. Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

_____. *Ghazali and the Poetics of Imaginarion*. Berkeley: University of California Press, 2005.

_____. Introduction to F. Rahman's *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.

_____. «The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law» *1 UCLA, J. Islamic & Near E.L*: vol. 1, 2001-2002, pp. 1-28.

_____. «Transitions in the 'Progress' of Civilisation.» In: *Voices of Islam*. Edited by O. Safi. London: Praeger, 2007.

Motzki, H. *Die Anfaenge der islamischen Jurisprudenz* (Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft). Berlin: Franz Steiner Verlag, 1991.

Mourad, S. A. *Early Islam between Myth and History*. Leiden: E. J. Brill, 2006.

Mumisa, M. «Toward an African Qur'anic Hermeneutics.» *Journal of Qur'anic Studies*: vol. 4, no. 1, 2002, pp. 61-77.

Neuwirth, A. «Some Reflections on Qur'anic History and the History in the Qur'an.» *Journal of Quranic Studies*, vol. 5, 2003.

Noor, F. A. «What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and the Political Success in the Contemporary World.» In: *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism*. Edited by O. Safi. Oxford: Oneworld, 2003.

Noth, A. «Problems of Differentiation between Muslim and Non-Muslims: Rereading the 'Ordinaces of Umar' (Al-Shurut Al'Umariyya).» In: *Muslims and Others in Early Islamic Society*. Edited by R. Hoyland. Ashgate: Variorum, 2004.

Osman, A. «The History and the Doctrine of the Zahiri Madhhab.» (Ph D. thesis, Princeton, 2010).

Peter, F. and E. Arigita. «The Muslim World.» *Authorizing Islam in Europe:* vol. 96, no. 4, 2006.

Qaradawi, Y. *Approaching the Sunnah: Comprehension & Controversy*. International Institute of Islamic Thought, 2007.

_____. *Halal and Haram in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995.

Qodir, F. *Hadith and Gender Justice-Understanding the Prophetic Tradition*. Fahmina Institute, 2007.

Rahman, F. *Islam*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press, 1979.

_____. *Islam and Modernity: Tramformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. «Islam: Challenges and Opportunities.» In: *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edited by A. T. Welch and P. Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

_____. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Edited by E. Moosa. Oxford: Oneworld, 2000.

Rahman, Y. «The Hermeneutical Theory of Nasir Hamid Abu Zayd.» (Ph D. Dissertation, McGill University, 2001).

Raines, J., and D. Maguire (eds.). *The Justice Men Owe To Women: Positive Resources from World Religions*. Albany: SUNY Press, 2000.

Ramadan, T. *The Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Reinhart, K. *Before Revelation-The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.

«Rethinking Islam Today.» In: *LiberaL Islam-A Sourcebook*. Edited by C. Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Ricouer, P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited and translated by J. B. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rippin, A. «The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*: vol. 51, 1988.

Robson, J. «Tradition: Investigation and Classification.» *Muslim World*: vol. 41, 1951, pp. 98-112.

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Roy, O. *Globalized Islam-the Search for the New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

Rudolphs, P. «Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam.» *Die welt des Islams*: vol. 20, 1980, pp. 131-145.

Sabbah, F. A. *Woman in the Muslim Unconscious*. Translated by M. J. Lakeland. New York: Pergamon Press, 1984.

Sachedina, A. «The Nature of Scriptural Reasoning in Islam.» *Journal of Scriptural Reasoning*: vol. 5, no. 1, April 2005.

Saeed, A. *Interpreting the Qur'an-Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.

_____. «Trends in Contemporary Islam: A PreliminaryAttempt at a Classification.» *The Muslim World*: vol. 97, no. 3, 2007, pp. 395-404.

Safi, O. «Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America.» <http://sufinews.blogspot.com/2005/10/challenges-and-opportunitiesfor.html>. accessed April 13, 2009.

_____. (ed.). *Progressive Muslims-On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.

Sajoo, A. *Muslim Modernities: Expressions of the Civil Imagination*. New York: Macmillan, 2008.

Salvatore, A. «The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hassan Hanafi.» *The Muslim World:* vol. 85, nos. 3-4, 1995, pp. 191-214.

Sayed, A. «Shifting Fortunes Women and Hadith Transmission in Islamic History.» (Ph D. Thesis, Princeton University, 2005).

Schacht, J. «Ahl-Hadith.» In: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1960.

_____. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.

_____. *Origins of Muhammedan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Shah-Kazemin, R. *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2006.

Shahrur, M. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*. Translated by A. Christman. Leiden: E. J. Brill, 2009.

Shaikh, S. «Knowledge,Women and Gender in the Hadith: A Feminist Interpretation.» In: I. Omar. *Islam and Other Religions-Pathways to Dialogue*. New York: Routledge, 2006.

Shafi', M. I. *Al-Risala*. Edited by M. S. Killani. Cairo: Mustafa Babi al-Halabi, 1969.

Sharify-Funk, M. *Encountering the Transnational, Women, Islam and the Politics of Interpretation*. Ashgate: Aldershot, 2008.

_____. «From Dichotomies to Dialogues-Trends in Contemporary Islamic Hermeneurics.» In: *Contemporary Islam-Dynamic not Static*. Edited by A. Abdul Aziz, M. Abu-Nimer, and M. Sharify-Funk. New York: Routledge, 2006.

Shboul, A. «Byzantium and the Arabs: The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature.» In: *The Formation of the Classical Islamic World*. Vol. 8. Edited by M. Bonner. Ashgate: Variorum, 2004.

Shehadeh, L. R. *The Idea of Women in Fundamentalist Islam*. Gainsville: University of Florida Press, 2003.

Shooman, M. *The Righteous Wife*. Translated by Abu Talhah Dawood. AlHidaayah Publishing and Distribution, 1996.

Shukurov, A. *Towards Understanding Hadith*. 2010. ebook.

Smith, J. I. «An Historical Study of the Term 'Islam' As Seen As a Sequence of Qur'an Commentators.» (Ph D. Thesis, University of Montana, 1975).

Soroush, A. K. *The Expansion of Prophetic Experience-Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Leiden: E. J. Brill, 2009.

_____ . *Reason, Freedom and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Souaiaia, A. *Contesting Justice-Women, Islam, Law, and Society*. Albany: State University of New York Press, 2008.

_____ . *The Function of Orality in Islamic Law and Practices: Verbalizing Meaning*. Lewiston, NY: Edwin Meller Press, 2006.

_____ . «On the Sources of Islamic Law and Practices.» *Journal of Law and Religion*: vol. 20, 2005, pp. 125-149.

Stowasser, B. «The Status of Women in Early Islam.» In: *Muslim Women*. Edited by F. Hussein. London, 1984.

Al-Suhaymee, S. *The Methodology of the Salaf in Aqidah and its Influence on Muslim Unity*. Translated byAboo Aaliyah Dwight. Salafi Publications, 2001.

Sukidi, Nasr. «Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an.» *Die Welt Des Islams*: vol. 49, no. 2, 2009, pp. 181-211.

Taji-Farouki, S. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tibbi, B. The Challenge of Fundamentalism-Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: University of California Press, 2002.

Al-Uthaimeen, M. S. *Bida'ah and their evil effects-The Unique Nature o/the Perfection Found in the Sharee'ah and the Danger of Innovating into It*. Translated by Aboo 'Abdillaah as-Sayalaanee. UK: Salafi Publications, 1999.

Al-Uthaimeen, M. S. *A Reply to the Doubts ofthe Qutubiyah concerning Ascription to Sunnah and Salafiyyah*, < http://www.salaHbuplications.com >.

Van Ess, J. *Zwischen Hadith und Theologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1975.

Virkler, A. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1981.

Al-Waadi'eeyah, U. «The Manners of the Woman Leaving the Home.» Accessed October 16, 2007. < http://www.therightouspath.com >.

Waardenburg. *Muslims and Others-Relations in Context*. Berlin: Walter de. Gruyter, 2003.

Wadud, A. *Qur'an and Woman-Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wahyudi, Y. «The Slogan «Back to the Qur'an and Sunnah»-A Comperative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad Abid Al-Jabiri and Nurcholish Madjid.» (Ph D. Thesis, McGill University, 2002).

Watt, M. W. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

Webb, G. (ed.). *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.

Weiss, B. «Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence.» In: *Islamic Law and Jurisprudence*. Edited by N. Heer. Seattle: University of Washingron Press, 1990.

_____ (ed.). *The Spirit of Islamic Law*. Atlanta: University of Georgia Press, 1998.

Welch, A. T. and P. Cachia (eds.). *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

West, C. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Wheeler, B. M. *Applying the Canon in Islam-The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship*. Albany: SUNY Press, 1996.

Wilkins, John C. *Ibadism: Origins and Early Developments in Oman*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Winter, T. «Qur'anic Reasoning as an Academic Practice.» *Modern Theology*: vol. 22, no. 3, 2006, pp. 450-463.

Wolterstorff, N. *Divine Discourses: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wright, P. M. «Modern Qur'anic Hermeneutics.» (Ph D. Thesis, Chapell Hill, 2008).

Younis, S. «Islamic Legal Hermeneutics: The Context and Adequacy of Interpretation.» *Journal of Islamic Studies*: vol. 41, no. 4, pp. 585-615.

Zarabozo, J. *Life, Teachings, and Influence Of Muhammad Ibn Abdul Wahhab*. Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah, and Guidance, 2005.

Zaynoo, M. *The Methodology of the Saved Sect*. London: Invitation to Islam, 1999.

Zebiri, K. *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford: Oneworld, 1997.

Zysow, A. «The Economy of Cerainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory.» (Ph D. Dissertation, Harvard University, 1984).